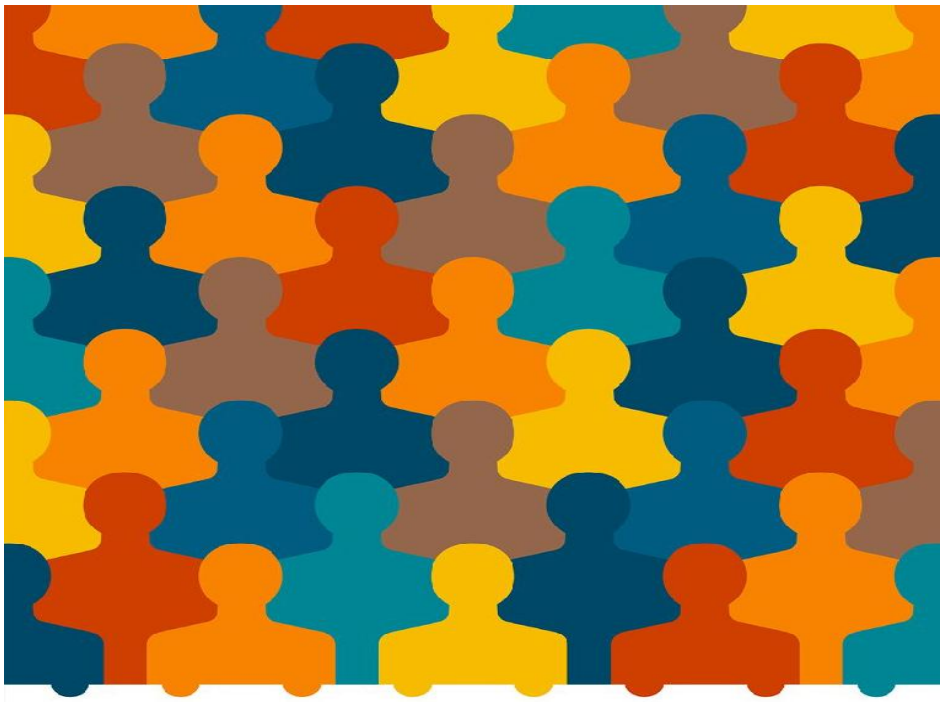
CIUDADANISMO

Manuel Delgado

CATARATA



CIUDADANISMO

Manuel Delgado

CATARATA

CIUDADANISMO

Manuel Delgado

CATARATA

MANUEL DELGADO

Profesor de Antropología Social en la Universitat de Barcelona, donde dirige el Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Socials (GRECS), y forma parte también del Observatori d'Antropologia del Conflicte Urbà (OACU). Ha trabajado especialmente sobre los códigos culturales que organizan los usos de los lugares públicos y, en general, sobre las consecuencias sociales de las dinámicas de transformación urbana. Sobre estas cuestiones ha publicado los libros Ciudad líquida, ciudad interrumpida (1999), El animal público (Premio Anagrama de Ensayo, 1999), Disoluciones urbanas (2002), Elogi del vianant (2005), Sociedades movedizas (2007), La ciudad mentirosa (2008) y El espacio público como ideología (2011).

Manuel Delgado

Ciudadanismo

LA REFORMA ÉTICA Y ESTÉTICA DEL CAPITALISMO

DISEÑO DE CUBIERTA: PABLO NANCLARES

© MANUEL DELGADO, 2016

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2016

FUENCARRAL, 70

28004 MADRID

TEL. 91 532 20 77

FAX. 91 532 43 34

WWW.CATARATA.ORG

CIUDADANISMO.

LA REFORMA ÉTICA Y ESTÉTICA DEL CAPITALISMO

ISBN: 978-84-9097-212-0

E-ISBN: 978-84-9097-793-4

DEPÓSITO LEGAL: M-32.234-2016

IBIC: JPF/JPW

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

Para Luca

INTRODUCCIÓN

¿QUÉ ES EL CIUDADANISMO?

El ciudadanismo es una corriente teórica más bien difusa que promueve nuevas formas de gestión y participación políticas en las que se realicen los principios democráticos universales en que se dice sustentar el sistema liberal, pero que, se sostiene, aparecen adulterados por su usurpación interesada por parte de un capitalismo despiadado, al que se cree viable atemperar de la mano de su reforma moral. Por supuesto que el ciudadanismo plantea reivindicaciones sociales destinadas a mejorar la vida de las personas, pero su asunto principal es el de la consecución y el reconocimiento de un nuevo tipo de ciudadanía que alcance el horizonte ilustrado y del reformismo burgués del siglo XIX de una sociedad de seres libres, debidamente imbuidos de virtudes cívicas, compuesta por librepensadores cultos, a los que iguala su competencia para actuar como seres responsables que acuerdan definir y organizar cooperativamente los términos de su convivencia. El ciudadanismo vendría a ser una especie de democraticismo radical o fundamentalismo democrático, cuyo sentido aparece bien sintetizado en la consigna "democracia real, ya".

Los programas económicos ciudadanistas suelen ser meramente socialdemócratas —y más demócratas que socialistas— y se limitan a procurar restaurar en lo posible lo que fuera el Estado de bienestar, invistiendo de una dosis de sensibilidad social al sistema de libre mercado y aspirando no tanto a superar el orden capitalista como a participar de él. El ciudadanismo no censura el capitalismo, sino su versión neoliberal más despiadada y la actividad perversa de una minoría desalmada de poderosos

—“la casta”— contra la que la inmensa mayoría debe sublevarse. Esta moderación por lo que hace al orden capitalista, al que solo le reprochan sus excesos y su falta de escrúpulos, es del todo compatible con una cierta vehemencia retórica, muy en la línea de la vieja tradición de los partidos radical-republicanos o incluso imitando el estilo de los populismos herederos del modelo peronista.

Del ideario ciudadanista destaca la puesta en valor del sujeto-ciudadano, es decir de la encarnación del individuo abstracto como receptor de derechos y responsabilidades naturales, que limitan cualquier autoridad externa a él a la hora de consensuar compromisos entre personas particulares que se asocian voluntariamente en pos de objetivos comunes, siempre orientados por valores morales asumidos desde la conciencia soberana de cada cual. El ciudadanismo eleva al individuo a su máximo nivel de eficacia simbólica como personaje conceptual, puesto que reconoce en él la imagen de un ser humano desnudo, sin atributos, desafiliado, solo cúmulo de potencialidades de acción y desarrollo. Redime al individuo de sus inclinaciones individualistas a base de reactivar en él la vocación emancipadora con que nació de la mano del proyecto civilizatorio moderno, devolviéndole su dignidad original como instrumento de liberación de los constreñimientos de la tradición y de cualquier servidumbre u obediencia no consentidas.

El ciudadanismo es una corriente subjetivista, sin duda, en tanto considera que el sujeto es la única fuente legítima de verdad ética, pero afirma vindicar una subjetividad de orden no egoísta, sino solidaria, abierta a la ayuda mutua con otras subjetividades conscientes tanto de su irreductibilidad como de su mutua dependencia, responsables de sus capacidad para determinar la historia por encima e incluso contra las instituciones que dicen representarlas. El subjetivismo ciudadanista asume la dignidad radical que el liberalismo reconoció en el individuo y lo eleva al rango de verdadero movimiento social.

Definir al ciudadanismo como ideología sería inexacto, puesto que sintetiza elementos teóricos dispersos y hasta contradictorios, a la manera

de la New Age religiosa, con la que comparte no pocos rasgos. Su precedente sería la manera como el izquierdismo contracultural de los años sesenta redujo el marxismo a una mera crítica de la alienación, puso el énfasis en la inmoralidad del capitalismo, denunció como renegada a la izquierda histórica y a la clase obrera y llamó a una revolución que debía priorizar una renovación interior de los individuos, de tal manera que empezó a hablar de "coherencia", "integridad", "compromiso" personales y de la toma de conciencia política como revelación psicológica del yo inmanente. Con todo, su expresión actual aparecería a finales de los años noventa, coincidiendo con los grandes movimientos antiglobalización y se basaría en un precipitado en el que cabrían todo tipo de recetarios filosóficos *post*: postmarxismo, postestructuralismo, postsartrismo, postcolonialismo, postfeminismo, teoría postoperaria…, un mejunje del que resulta un producto variopinto, lo suficientemente atractivo como para poder nutrir el mercado editorial de todo tipo de *best sellers* provistos por las grandes estrellas del pensamiento alternativo oficial: Noam Chomsky, Antonio Negri, Chantal Mouffe, Naomi Klein, Jacques Rancière, Ernesto Laclau, Judith Butler, etc.

En cualquier caso, el secreto del éxito del ciudadanismo está siendo su habilidad para manejar un dialecto lleno de nociones oscuras o usadas oscuramente y que pueden significar cualquier cosa —empoderamiento, hegemonía, poder constituyente, el común, subjetividades, multitud, perfomatividad, pueblo…— y hacerlo para disfrazar la ambigüedad de sus planteamientos sociales reales, al tiempo que promociona proclamaciones multiuso y aptas para todos los públicos. De hecho, los intelectuales, activistas y políticos ciudadanistas encuentran en los medios de comunicación de masas y en la superficialidad de las redes sociales un espacio ideal en el que desplegar su debilidad por formar parte de la sociedad del espectáculo, aportándole un ingrediente aceptable de acidez radical.

El ciudadanismo irrumpe con fuerza como recurso teórico, y en una última etapa como programa político, en un momento crítico del

capitalismo avanzado en que la mayoría de la población en las sociedades urbano-industriales la constituye una débil clase media —esa extensa franja de asalariados que no se consideran a sí mismos proletarios y que han llegado a gozar de un cierto confort—, castigada por el desempleo y la precarización, que lo que teme y contra lo que lucha no es la explotación que movilizara a la clase obrera, sino la exclusión, puesto que todo el mundo se encuentra permanentemente en riesgo de sobrar. Para ese sector social las vindicaciones laborales clásicas no tienen sentido, porque ya no tiene trabajo o lo puede perder en cualquier momento. Por ello le preocupa ante todo ver mermados sus derechos, puesto que son los derechos que formalmente le concede el sistema político liberal lo único que puede garantizarle un mínimo de integración, aunque sea en esa falsa ecúmene que es la sociedad civil burguesa, en la que precisamente ser reconocido como ciudadano permite habitar el espejismo de una generalidad ficticia de la que cada cual participa por igual al margen de las gravitaciones sociales de todo tipo de la que está hecha su vida real, un "más allá" neutral de la que la desigualdad y el conflicto se han desvanecido milagrosamente.

Como se ve, el ciudadanismo no es sino un programa de renovación del viejo republicanismo burgués y su meta de conseguir una democratización tranquila de la sociedad, que no altere ni amenace los planes de acumulación capitalista, que no cuestione los mecanismos de control real sobre la sociedad, inofensivo para las agendas políticas oficiales. Carece de proyecto histórico y se limita, a lo sumo, a constituir dinámicas particulares de acción colectiva que pronto pasan a ser de "participación", una forma distinguida de nombrar su integración en órdenes institucionales lo suficientemente "abiertos" como para incorporar en sus lógicas a sus propios impugnadores.

El ciudadanismo no aspira ni mucho menos a alcanzar el antiguo horizonte comunista o anarquista de una sociedad no estratificada ni jerarquizada. De hecho, su propuesta de reajuste del sistema es sobre todo ética y estética, en el sentido de que es, tanto en contenido como en sus exhibiciones, el de la realización del moralismo abstracto kantiano y la ética

que Hegel entendió que debía guiar la labor mediadora del Estado constitucional moderno. Pero, a pesar de lo modesto de sus pretensiones reales en el campo del cambio social, el ciudadanismo está siendo la doctrina/refugio de lo que un día fue la izquierda revolucionaria y el movimiento obrero, que, vencidos y desarmados, intentan sobrevivir adhiriéndose a una corriente que no suele autodefinirse como de izquierdas y que tiende a despreciar por vetusta la tradición ideológica y encuadradora de las organizaciones revolucionarias o del sindicalismo de clase.

A ese terreno de aluvión que es el ciudadanismo llegan a desembocar tanto la izquierda clásica como el izquierdismo, cuyos antiguos militantes pueden convertirse ahora en pacifistas, feministas, ecologistas, animalistas, veganos, miembros de ONG solidarias, cultivadores de huertos urbanos, amigos de los inmigrantes o de los transexuales, acogedores de refugiados, partidarios de la renta básica, gladiadores contra la especulación inmobiliaria o los abusos bancarios…, a veces todo eso al mismo tiempo, sin que esa fragmentación y versatilidad encuentre su fuente de unificación y coherencia en un plan para revolver la realidad dejando atrás el capitalismo. El trabajador al que un día se le vio combatir por una sociedad sin clases es ahora un ciudadano que demanda un poco más de decencia en quienes le someten. El proletariado, por su parte, ha sido declarado extinguido y su lugar como personaje colectivo a movilizar se ha visto ocupado por una nebulosa de sujetos y subjetividades singulares a cuya reunión llaman "la gente", "los más", "los de abajo", "el 99%", "la multitud", "los muchos", etc.

En resumen, el ciudadanismo es, hoy, el resultado de un proceso de regeneración de la socialdemocracia y de la izquierda liberal, al que han ido a ampararse los restos del naufragio de la izquierda y del izquierdismo. Sin duda, se trata del nuevo paradigma pseudoideológico mediante el cual el sistema capitalista aspira a sugerir que puede ser más humano y, en nombre de tal posibilidad, encauzar y volver "razonables" a las fracciones conflictivas de la sociedad convirtiéndolas en "movimientos sociales", ajenos e incluso hostiles a cualquier cosa que evoque la lucha de clases,

corrientes de acción colectiva a cargo de individuos aislados que se unen para luchar pasándoselo bien y a los que, tarde o temprano, se invitará a "participar", es decir, a ser copartícipes de su propia dominación.

Las ideas contenidas en este libro no pretenden una crítica general al ciudadanismo, cuyos aspectos son múltiples y se pasan el tiempo interseccionándose y sobreponiéndose, sino que se limitan a hacer consideraciones sobre cuestiones concretas, como son los estilos de apropiación del espacio urbano que inspira, la manera de reutilizar sin nombrarlos conceptos básicos del reformismo burgués, sus tendencias estetizantes o cómo su cosmopolitismo oculta formas encubiertas y elegantes de racismo. No es solo un ensayo resultante de una reflexión teórica, fruto a su vez de investigaciones empíricas propias o de otros; es producto también de una presencia al tiempo activa y observante en acontecimientos históricos que son el fondo sobre el que lo que aquí se va a leer se recorta. Estas ideas arrancan de la lectura del panfleto de Alain C., "El impase ciudadanista", publicado originalmente en 2001, una declaración que tenía presentes críticamente, por un lado, el tipo de propuesta de renovación del republicanismo que se estaba formulando en aquel momento, pero también el gran espectáculo que deparaban, también entonces, las grandes anticumbres del movimiento altermundista.

En efecto, aquel primer manifiesto anticiudadanista ya advertía de lo borroso de los soportes teóricos de la antiglobalización y de su fuerte contenido de denuncia más moral que social del sistema capitalista mundial. La preocupación por las puestas en escena festivas y carnavalescas a su vez delataban una tendencia estetizante muy dada a convertir las movilizaciones en espectáculos multicolor. Que los desplazamientos para asistir a estas movilizaciones tuvieran el aspecto de una nueva forma de turismo también señalaba la importancia que para los movilizados tenía la vivencia de experiencias "transformadoras" de índole personal, además de divertidas, como si cada cita internacional fuera un colosal campamento juvenil para el entretenimiento y la convivencia jubilosa, en el que los enfrentamientos con la policía aseguraban la inclusión en la oferta de las correspondientes

actividades de riesgo.

Con la crisis de 2007, el ciudadanismo pudo interpelar a la pequeña burguesía que lo había adoptado ahora acerca de su propia vida, haciendo que la anterior irritación ante los desastres de la mundialización lo fuera ante su propia situación. Fue de ahí que surgieron movimientos como el 15-M español, que repetía y a su vez servía de modelo a otros análogos en todo el planeta. El resto hasta ahora es bien conocido: aparición de fuerzas políticas ciudadanistas, como Podemos o En Comú en España, que llaman la atención de los grandes medios de comunicación y cuya popularidad les coloca en condiciones de ocupar gobiernos, siendo de destacar que alguno de estos nuevos partidos ha acabado asumiendo una etiqueta, la de "ciudadanista", acuñada al principio en clave de denuncia política. A confundirse con esos nuevos partidos han llegado los partidos comunistas clásicos, que han encontrado en ellos un nuevo salvavidas luego del fracaso del eurocomunismo y el reciclaje ecologista, así como lo poco que queda del izquierdismo de los sesenta, básicamente organizaciones trotskistas que han seguido el mismo camino. Incluso un sector del anarquismo, sobre todo en sus tendencias autónomas y vinculadas al movimiento okupa, también ha sucumbido a las facilidades del ciudadanismo y ha acabado nutriéndolo de alguno de sus principales líderes.

Otro fenómeno concomitante a los enumerados hasta aquí es el de la aparición de una variable conservadora del ciudadanismo, cuya función sería equivalente y simétrica a la progresista. Si esta rejuvenece a la izquierda histórica a base de hacerla desaparecer, el ciudadanismo reaccionario enfatiza los aspectos más liberales del radicalismo democrático y asume la misión de garantizar la renovación de la derecha, por supuesto eludiendo cualquier alusión a esa naturaleza, puesto que, como es sabido, el ciudadanismo nunca es de izquierdas o de derechas, sino…, nada o, si se prefiere, cualquier cosa a la que adaptar sus discursos al tiempo crípticos y radicales, sus irrupciones mediáticas y sus formas de teatro popular.

Los cuatro apartados del libro proceden de borradores ya dados a conocer. El primero, "El fetichismo del espacio público", discurre a

propósito de cómo las grandes movilizaciones de indignados u otras análogas han confirmado el valor místico que el ciudadanismo le concede al concepto republicano de espacio público, como materialización del espacio abstracto en que se debería desplegar lo que se supone que es la auténtica democracia, como si la presencia física de los acampados en las plazas que ocupaban fuera una manera de obligarlas a convertirse en lo que proclamaban ser y no eran, es decir, en espacios públicos en el sentido político del concepto. Este argumento fue expuesto en las IV Jornadas de Antropología Urbana. Espacios públicos: usos, discursos y valores, organizadas por Eusko Ikaskuntza en Bilbao, en noviembre de 2012, y, al año siguiente, en septiembre, en el Foro Latinoamericano Habitar el Patrimonio, celebrado en Quito.

El segundo capítulo está dedicado a la caída en desgracia del concepto de *masas*, que había sido central para la izquierda revolucionaria hasta los años sesenta y que, a partir de ese momento, inicia un proceso de devaluación que ha acabado por no dejar ni rastro de lo que fue el reconocimiento de su papel como sujeto revolucionario. Aquí lo que interesa es contemplar cómo una de las denominaciones clave que en la actualidad ha venido a definir el sujeto de la acción colectiva desde el ciudadanismo, el de *multitud*, puede ser reconocido como una nueva denominación para el *público*, ese artefacto conceptual con que el pensamiento reformista de finales del siglo XIX y principios del XX hizo frente en el plano doctrinal a las turbas que atemorizaban a las burguesías del mundo industrializado. En este caso se trata de un fragmento de un desarrollo mucho más amplio sobre este asunto, en su mayor parte todavía inédito. Un esbozo se presentó como conferencia inaugural en las 1es. Jornades Internacionals d'Antropologia del Conflicte Urbà, organizadas por el OACU, el Observatori d'Antropologia del Conflicte Urbà en la Universitat de Barcelona, en septiembre de 2012. Algún otro fragmento de ese mismo trabajo ha aparecido en la revista *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico,* volumen IX/3 (2015).

"El arte de la protesta" fue la conferencia pronunciada en el simposio

Espaço urbano: Território criativo. Emcontro Cena Contemporànea, celebrado en Brasilia en agosto de 2013. Invita a reflexionar sobre la manera como el ciudadanismo ha incorporado a sus liturgias elementos tomados del arte público, la *perfomance* y la fiesta, lo que advierte del énfasis en hacer lúdica la acción colectiva y de la confianza que tiene depositada en las redes sociales como popularizadoras de sus iniciativas.

El origen del último capítulo, "El racismo cosmopolita", es el más antiguo de los cuatro que componen el libro. El texto base corresponde a la conferencia invitada al simposio Mutations et perspectives des mobilités humaines dans les espaces euroméditerranéens, que tuvo lugar en Rabat en octubre de 2009 y al que asistí invitado por el profesor Salvatore Palidda, de la Università degli Studi di Genova. Algunos párrafos habían sido adelantados en el artículo "Círculos virtuosos", incluido en el libro *Flujos migratorios y su (des)control*, compilado por Roberto Bergalli y publicado por la editorial Anthropos en 2006. Responde a una preocupación por las nuevas y más sofisticadas formas de discurso de y para la exclusión social, algo así como un racismo democrático que la retórica multicultural ha conseguido disfrazar, haciéndolo pasar justo por lo contrario de lo que es en realidad. También es una crítica contra el cosmopolitismo, una especie de internacionalismo de clase media, indisociable de las pretensiones universalistas del ciudadanismo.

Los presentes ensayos forman parte del soporte teórico del proyecto *Transformaciones urbanas, sistemas de transporte y siniestralidad vial en África*, con referencia CSO2015-68476-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER), puesto que el ámbito en que el ciudadanismo está aplicando sus postulados desde las instituciones es en el de lo que se está viniendo a denominar *nuevo municipalismo*, en la actualidad en fase de expansión a muchos países del mundo como una nueva ejemplaridad para las políticas de gobernanza local. En esta y en otras empresas investigadoras he tenido la oportunidad de trabajar con miembros del Grup de Recerca en Exclusió i Control Socials (GRECS) y del OACU, ambos grupos de investigación de

la Universitat de Barcelona. Menciono a algunos de ellos con los que me he sentido especialmente unido: Miquel Fernández, Marta Contijoch, Helena Fabré, Sefano Portelli, Marta Venceslao, Gabriela Navas, Giussepe Aricó, José Mansilla, Marc Morell, Marc Dalmau, Alba Marina González, Nuria Alabao, Olga Achón y Gabriela de la Peña. Un agradecimiento especial me merecen los profesores Jean-Pierre Garnier y Pedro-José García Sánchez, de la Université de Paris X, Nanterre-La Défénse. No puedo dejar de expresar mi gratitud al sociólogo Mario Domínguez, de la Universidad Complutense de Madrid. Es a él a quien le corresponde el mérito de haber denunciado por primera vez los estragos del ciudadanismo entre la izquierda revolucionaria y el rol que ha jugado en su liquidación, de manera que este libro profundiza ideas que fueron originalmente suyas.

Me preocupa que lo que en las páginas siguientes se comparte pueda ser interpretado como un motivo para el desaliento. No es esa su intención. Lo que se pretende es levantar testimonio teórico de los procesos de lucha en los que he estado involucrado como uno más, pero de los que me resultaba imposible no reconocer su escasa firmeza y lo discreto de su vocación y su capacidad transformadoras. Es, por tanto, todo el libro, la vindicación de un cinismo implicado que lleva a comprometerse intensamente en causas en las que uno no acaba de creer del todo, pero que son las únicas que le brindan la oportunidad de expresar el escándalo que le merece lo que le rodea y le solivianta. Y es cierto que ni una raya de estas páginas contiene, ni tan solo insinúa, una alternativa, una línea a seguir, mucho menos una doctrina capaz de someter a la realidad. Poca cosa hay en estos tiempos que animen al optimismo, al menos si la meta ansiada es una sociedad sin injusticias. Además, la antropología es, por definición, una disciplina negativa y es difícil, desde ella, teorizar la esperanza. Era Pascal quien decía que nada nos puede consolar si lo pensamos detenidamente y aquí se ha querido eso, pensar detenidamente, y de ahí unos cuantos razonamientos por si pueden serle útiles a alguien mientras espera activamente tiempos mejores.

CAPÍTULO 1

EL FETICHISMO DEL ESPACIO PÚBLICO

Algo debería llamarnos la atención en lo que fueron las grandes movilizaciones que, en diferentes países en la primera mitad de la década de 2010, consistieron en la ocupación prolongada de lugares emblemáticos de centros urbanos: el papel de sujeto político que asumieron las propias ubicaciones físicas de los asentamientos de protesta. Los campamentos levantados por los indignados y otros movimientos análogos se ganaron el papel de auténticas entidades políticas independientes, con vocación incluso constituyente y que podían desarrollar funciones interlocutoras a través del sistema asambleario de que se dotaban. La plaza Tahrir en El Cairo, la Puerta del Sol en Madrid, la plaza Habima de Tel Aviv, la plaza Taksim en Estambul, Zuccotti Park en Chicago o Causeway Bay en Hong Kong no eran meros receptáculos o contenedores de una contestación social, sino entidades súbitamente vivificadas, que convertían a sus ocupantes en instrumentos al servicio de una indignación que ya no era de los ciudadanos, sino de la ciudad misma, como si no fueran los manifestantes quienes emplearan las plazas para expresarse, sino los escenarios de la protesta, aquellas plazas, las que encontraran en los cuerpos y voces de los acampados un vehículo a través del cual hacerse presentes como actores del drama político.

Esta emancipación de las plazas, que las hacía pasar de meros marcos de la acción colectiva a sujetos de la vida política, es indesligable del idealismo del espacio público que conlleva el desarrollo de lo que se ha dado en llamar postpolítica, con su proyecto de superación de la lucha de

clases y de abandono de las divisiones ideológicas clásicas en función de nuevos lenguajes y nuevos paradigmas. Uno de los ejes de esa revisión doctrinal de los debates públicos es el ciudadanismo, que en el fondo, más allá de su aspecto novedoso, no deja de ser una nueva expresión del viejo republicanismo, restaurado por Philip Pettit (1999) o Chantal Mouffe (2013 [1999]; 2007), para el que el espacio público no sería otra cosa que la espacialización física de uno de sus derivados conceptuales: la llamada sociedad civil.

La ideología ciudadanista es objeto de diversas interpretaciones, algunas de las cuales aparecerían en la base de movimientos y movilizaciones hipercríticas, puesto que bien podría decirse que ha acabado incorporándose al instrumental teórico de los restos de la izquierda histórica e incluso de los sectores radicales que los medios oficiales han etiquetado como "antisistema" (Domínguez, 2010). Pero también el ciudadanismo está siendo la doctrina oficial en que se sustentan políticas tanto socialdemócratas como conservadoras que hacen el elogio del tercer sector, la labor de las ONG o las virtudes de una definición bien particular del capital social. Esas dos lecturas en que se podría esquematizar hoy el uso del ciudadanismo como ideología de referencia se corresponden con las dos versiones que Mary Kaldor (2005: 21-24) reconocía de la noción de "sociedad civil": la neoliberal y la militante, aplicada esta última a las corrientes postmarxistas que apuestan por un aumento de la participación y la autogestión y que reclaman una continua activación de la ciudadanía al margen de la política formal y en orden a constituirse en fuente permanentemente de fiscalización y crítica de los poderes gubernamentales y económicos.

La expresión actual de este ciudadanismo militante la conforman sin duda las grandes movilizaciones que se conocieron a lo largo y ancho del planeta, y cuyo paradigma sería acaso el de los indignados españoles del 15-M en 2011. No solo como indicativo de una reacción masiva y airada ante unas circunstancias sociales cada vez más inaceptables, sino por lo que ha implicado de recuperación de la calle como escenario para las luchas

civiles y de incorporación o reincorporación de miles de personas a la discusión y la acción políticas. Ahora bien, esa valoración de la respuesta popular ante los abusos del poder político y económico no debe ser incompatible con una consideración ponderada de la naturaleza de este tipo de movimientos, que se centran en la vindicación de una agudización de los valores abstractos de la democracia, es decir, en la potenciación de una imaginaria ecúmene igualitaria basada en el individuo autónomo, responsable y racional, agente libre y consciente de su capacidad para propiciar todo tipo de cambios.

Esa especie de democraticismo radical se funda en una coordinación dialogada y dialogante de estrategias de cooperación, de afinidad o de conflicto, que se articulan en el transcurso mismo de su devenir y que llevan a cabo siempre personas individuales que ejercitan de forma racional su capacidad y su derecho a pronunciarse y actuar en relación con asuntos que conciernen a todos. Y ello en un escenario —el espacio público como marco al mismo tiempo abstracto y concreto— en el que la pluralidad de presencias e intereses se somete a normas de actuación pertinentes, racionales y justificables, cuya generación y mantenimiento no dependen de normas jurídicas, sino de la autoorganización de pareceres e iniciativas. En ese sistema autogestionado de discusión y acción —del que las asambleas en las plazas públicas serían dramatización— el individuo alcanza no solo su máximo nivel de institucionalización política, sino también su altura definitiva de su "eminente dignidad moral", por plantearlo como hacía Louis Rougier (1935: 41-44) al reconocer las raíces de lo que llamaba la "mística democrática", aquella de la que dependía la resolución del problema de la obediencia libremente consentida. En efecto, el individuo asambleario, por llamar de algún modo al personaje central de los nuevos movimientos sociales, conduce al individuo a su grado superior de reconocimiento, como núcleo indivisible de una vida civil entendida como vida de y entre conciudadanos que generan y controlan cooperativamente esferas en las que queda aparcada cualquier génesis histórica o cualquier constreñimiento socioestructural, una especie de limbo de coincidencia

cuyos habitantes llegan a acuerdos acerca de qué hacer y qué decir en y ante cada situación. Esa tierra de nadie donde reina la comunicación pura funciona como si los dispositivos de producción, intercambio o distribución hubieran quedado al margen y como si sectores sociales en conflicto hubieran decido pactar una especie de tregua indefinida.

Tenemos entonces que al espacio público se le atribuye la misión de realizar espacialmente las verdades de la democracia como instrumento de mediación entre lo político y lo social y de control de las personas sobre los poderes que administran en su nombre la vida en común. Es ahí donde la independización de las plazas y su conformación como sujetos políticos se entiende, puesto que expresa la pugna entre dos concepciones antagónicas de lo que es y debe ser ese espacio público, un espacio público que se impregna de un significado que trasciende ampliamente el que hasta ahora hacía de él un mero sinónimo de espacio urbano de libre acceso. Para el ciudadanismo neoliberal —que es el que, por ejemplo, orienta los discursos y las normativas municipales en materia de buenas prácticas urbanas—, la noción de espacio público remite a un proscenio amable y desconflictivizado en que se territorializan los principios abstractos de la mediación estatal y en el que los segmentos enfrentados de la sociedad aceptan dirimir aparte, "en otro sitio", sus contenciosos. En cambio, para el ciudadanismo radical el espacio público se debe convertir, como consecuencia de su recuperación popular, en lo que prometió ser de la mano del proyecto democrático moderno: el lugar al que los ciudadanos acudían para pronunciarse en voz alta y en libertad sobre cuestiones que les concernían.

Y es ahí donde se puede indagar la génesis no siempre explícita de ese papel central otorgado a la plaza como sujeto: en la metafísica del espacio público indisociable del ciudadanismo y en sus antecedentes inmediatos, el republicanismo y las corrientes de democracia radical (Delgado, 2011). Fue Hannah Arendt (1974 [1951]) quien visualizó en su pensamiento la dimensión espacial de un concepto hasta ella estrictamente teórico, antes de que arquitectos, urbanistas e ideólogos de la ciudad lo aplicaran a los

intersticios abiertos entre volúmenes, es decir, los huecos urbanos. En efecto, fue Arendt quien buscó el modelo del espacio público moderno en la Antigüedad clásica, cuna y emblema de la democracia como forma política y como ideología: el ágora griega. Es en la polis griega donde Arendt reconoce el gran ensayo de democracia directa en la que el pueblo existía en oposición a "representantes" y "expertos", donde lo político se plasmaba como encuentro y coincidencia con los demás y donde el Estado como instancia separada del cuerpo de los ciudadanos resultaba inconcebible. La esfera pública halla en la polis su expresión literal, puesto que el ágora era justo eso: un medioambiente dotado de límites físicos en cuyo seno se dice no solo lo que se puede, sino lo que debe ser dicho, lo que se pone en común con los otros. Esa dilucidación del espacio público como *ta koina,* espacio que pertenece a todos y que existe en tanto todos pueden acceder a él y encontrar en él un dominio sin dominadores, es una de las aportaciones principales de Hannah Arendt a la ideología ciudadanista, cuya radicalidad expresan las grandes acampadas que conocieron ciudades de varios continentes en el primer lustro de los años diez.

El espacio público deviene así, para la utopía ciudadanista, no un marco ecológico de actividad, sino la versión expandida y universal de la esfera pública burguesa y de su despliegue como sociedad civil, aquella arena de mediación centrada en "la persona concreta…, en cuanto sustancialmente en relación con otra igual individualidad" (Hegel, 1968 [1821], § 182.). En tanto debe cumplir su misión de suelo de esa sociedad civil rejuvenecida, el espacio público debe objetivarse ahora en ese marco sensible que hasta entonces había sido simplemente la calle, para hacer de él escenario programático de y para la "auténtica" civilidad; no la corrupta y adulterada actual, sino, por fin, en tanto que verdadero marco autogestionado de discusión y acción en el seno del cual el individuo vive no solo su máximo nivel de institucionalización política, sino que se ve investido de toda su dignidad moral como fundamento innegociable de la mística democrática de la obediencia libremente consentida. En el fondo, ese espacio público ideal solo puede ser el escenario por el que transcurra la actividad pública

de un imaginario ciudadano universal o, lo que es lo mismo, el miembro de una clase media internacional que ha visto por fin realizado el sueño imposible de una integración de las conductas basado en las buenas prácticas y las competencias comunicacionales.

Pero cuando se insiste en que el espacio público es la espacialización de los principios morales que hacen posible la convivencia ordenada y la crítica moral al poder en un contexto nominalmente democrático, lo que se está haciendo es también establecer una discontinuidad absoluta con lo que hasta entonces había sido simplemente la calle como escenario de una sociabilidad singular entre extraños, que podía conocer efervescencias ocasionales de la mano de la fiesta o de la revuelta. El idealismo del espacio público se proyecta sobre la calle para obligarla a ser mucho más que el terreno en que se desarrolla un tipo singular de convivencia, difusa o a veces fusional, entre extraños totales o relativos. Ahora debe ser sobre todo un escenario dialógico en que los concurrentes pueden reconocer y pactar las pautas que los organizan, siempre a partir no de sus pertenencias, sino de sus pertinencias, esto es de su capacidad para ser reconocidos como concertantes según su buena conducta civil o *urbanidad.* Lo que se distingue ahí —siempre a nivel teórico, no real— no es un conjunto homogéneo de componentes humanos, sino una conformación de agentes dispersos que se ponen de acuerdo no en qué pensar o sentir, sino en qué hacer y cómo hacerlo a través de la negociación y el consenso, a la manera como la asamblea encarna en el movimientismo ciudadanista. En estos casos los presupuestos de inferencia para la acción pertinente no solo pueden prescindir de que cada cual se presente a sí mismo —es decir, se identifique— sino que se supone que pueden y deben hacer abstracción de su estatus social, de su aspecto fenotípico, de sus pensamientos, de sus sentimientos, de su género, de su ideología, de su religión o de cualquiera de las demás filiaciones o marcajes a las que se considera o se le considera adscrito, para tener en cuenta solo sus virtudes morales, sus competencias comunicacionales y su capacidad de asumir decisiones colectivamente vinculantes.

En efecto, las bases del proyecto cultural de la modernidad, que el ciudadanismo reclama y apremia, se fundan no en la afirmación de las identidades particulares, ni tampoco en su negación, sino en su soslayo, es decir, en la indeterminación de los individuos que constituyen la sociedad, puesto que quiénes son en la vida real —fuera de la idílica esfera pública— es irrelevante a la hora de concertar con quienes, nunca mejor dicho, *coinciden* en los cauces por los que debe desarrollarse cada situación particular. En eso, y no en otra cosa, consiste la vida civil, es decir, en vida de y entre conciudadanos que generan y controlan cooperativamente esa cierta verdad práctica que les permite estar juntos de manera ordenada. El ciudadanismo como ideología política actualiza entonces la noción hegeliana de *civismo* o *civilidad* como conjunto de prácticas individuales apropiadas en aras del bien colectivo, la labor que le permite al individuo liberarse de su propio interés, puesto que constituye "el punto absoluto de tránsito a la sustancialidad infinitamente subjetiva de la ética, no más inmediata y natural, sino espiritual y elevada igualmente a la forma de la universalidad" (Hegel, *op. cit.*, § 187).

Se produce, como se ve, un traslado físico de los axiomas que rigen la arena pública democrática, constituida por individuos indeterminados que se pasan el tiempo intercambiando argumentos racionales, a la calle, convertida ahora en espacio público postulado por la tradición filosófica republicana, en la que se espera que la asamblea preste el espejismo momentáneo de una sociedad cuyos componentes son reconocidos como concertantes al margen de su identidad y en la medida que saben actuar y actúan de forma adecuada y justificada. Pero en eso es en lo que se concreta la figura actual del activista, que ocupa el lugar del antiguo militante y que es eso: alguien que actúa, puesto que la lucha misma se concibe como el conjunto de actividades independientes de sujetos sociales independientes que actúan de manera creativa desde su propia unicidad, en cuyo ejemplo moral se adivina un mundo nuevo. En eso consiste la autonomía de quienes gustan de llamarse a sí mismos autónomos, adscritos a movimientos autónomos que conforman individuos no menos autónomos. Pero esa

“autonomía” es congruente con la fetichización del individuo que representa la figura abstracta de ciudadano, para el que la experiencia democrática ideal debería estar sometida a la lógica de una desafiliación total. En eso consiste el mito del “hombre común” de la civilización burguesa, concreción de ese ciudadano teórico que lo es porque puede ejercer y ejerce su presunto derecho al anonimato, es decir, a aceptar un mismo nicho de existencia social en la que las clases y los enclasamientos han desaparecido como por encanto.

Imposible resulta no asociar esas premisas de la importancia concedida para el ciudadanismo al anonimato, que es en el fondo el estatuto que reclama ese personaje conceptual que es el ciudadano, ente en cierto modo celestial que se supone que está destinado a interpelar y ser interpelado por el Estado y por los demás en función no de quién es, sino tan solo de lo que hace y le pasa. Todo ello en un espacio público concebido como marco informal atravesado y movido no por meros órdenes operativos interobjetivos eventualmente polémicos, como la calle, sino sobre todo por la circulación en todas direcciones de corrientes de comunicación intersubjetiva para las que el conflicto es un obstáculo a vencer mediante el diálogo. Esa es la fantástica esfera pública democrática de la que las movilizaciones ciudadanistas son exaltación, un reino imaginario del que individuos autosuficientes pueden entrar y salir libremente, haciendo abstracción del lugar que cada cual ocupa en el organigrama social real.

CAPÍTULO 2

SOBRE EL INMERECIDO DESCRÉDITO DE LAS MASAS

EL GRAN PAVOR BURGUÉS

La vida cotidiana en las calles de cualquier ciudad conoce episodios excepcionales cuando lo que hasta hacía un momento era una multitud dispersa, entregada a actividades heterogéneas, se convierte en un conglomerado soldado de cuerpos haciendo y diciendo lo mismo, gesticulando de manera parecida, moviéndose en la misma dirección, tematizando un espacio que, por su acción, pasa a servir para una sola cosa. La historia, las ciencias sociales y la teoría política han conceptualizado esa unidad social sobrevenida de diferentes maneras, entre las cuales la de *masa* es quizás la más remarcable por las implicaciones negativas o positivas a las que se ha visto conectada y la manera como lleva casi dos siglos centrando en torno a sí todas las discusiones teóricas sobre asuntos que, directa o indirectamente, remiten al problema de la gobernabilidad de las ciudades. Una de las definiciones de *masa* podría ser la de "cualquier conjunto relativamente considerable de personas que se hallan en interacción directa unas con otras en un sitio público" (Giddens, 2001: 645). En estos casos, lo que en condiciones ordinarias era una relación entre personas en lugares públicos establecida con reserva y la evitación de todo contacto físico se troca en una atracción mutua que hace que los cuerpos tiendan casi a tocarse; la apatía se convierte en enardecimiento; la frialdad mutua, en simpatía…, todo ello consecuencia de la generación de una homogeneidad febril e hiperactiva en la que cada molécula se ha visto arrastrada a convertirse en pieza de un mismo engranaje con las demás, con

las que se encuentra en conexión mental y conductual. Así, Max Weber (2002 [1922]: 19] habla de "situaciones de masa" para referirse a aquellas en las que los individuos experimentan sensaciones, sentimientos y ante todo "pasiones de toda índole" que no experimentarían en solitario. Es ese rasgo de interactividad directa la que genera la masa como totalidad objetiva, es decir, como una suerte de unificación de lo hasta entonces diverso y disperso.

Ese énfasis en la fundición no solo física, sino también emocional, psíquica y conductual de la masa es el que remite al origen del término en latín *massa*, la pasta de harina con que se hace el pan, de donde procede *amasar* como acción de mezclar harina u otro material —yeso o tierra, por ejemplo— con agua para generar una sustancia compacta distinta. Ese sustrato etimológico remite también a la física newtoniana, para la que la masa es una medida de la cantidad de materia que posee un cuerpo ocupando un espacio. Se habla pues de la masa social como unidad compacta, cuerpo único que pesa, que mide y que se hace presente como realidad física, como entidad dotada de características propias que no resultan de la suma de los elementos que la componen, que *forman masa.* No es la clase social, la gente o el pueblo: es literalmente eso, una masa, no un mero agregado de partículas, sino *otra cosa y más*, dotada de pensamiento y voluntad sui géneris, pero también de una fuerza y una energía extraordinarias, que son el resultado de una exasperación nerviosa compartida que conduce y urge a la acción inmediata.

Es ese el fantasma que recorre Europa a lo largo del siglo XIX. No el comunismo, como sostenían Marx y Engels en su *Manifiesto*, sino otro distinto y más temible, mucho más que una doctrina política. Se trataba de una especie de hidra monstruosa que asaltaba de pronto las calles de las ciudades y se apoderaba de ellas, inundándolas de algo parecido a un magma humano de aspecto insensato e incomprensible que se abandonaba periódicamente a estallidos de furia. Era su actividad cíclica la que convertía las metrópolis en lugares imposibles de controlar, en las que la nueva clase dominante, la burguesía, no iba a poder encontrar jamás la

tranquilidad. La aparición en escena de esa suerte de criatura desquiciada era lo que requería una y otra vez la intervención de la policía y el ejército, a quienes se encomendaba la misión de disolver esos grandes grumos humanos sobrevenidos, cúmulos de cuerpos desprovistos de humanidad, puesto que aparecían ajenos por completo a los principios que se supone que deben orientar la acción de sujetos individuales responsables y éticamente orientados.

Frente a esa nueva realidad —la irrupción de las masas en la historia— se producen dos tipos de reacción teórica. Una de ellas parte de la superioridad ontológica atribuida a lo colectivo sobre lo individual y, más en concreto, de la confianza en la creatividad y la inteligencia no consciente que emergen del comportamiento no planificado de conglomerados humanos en acción, por encima de las que resultan de la actividad calculadora de individuos y organizaciones. A esa perspectiva cabe asociar tanto a la escuela sociológica francesa, fundada por Durkheim, para la que los estados de masa funcionarían como una especie de escritura automática de la sociedad, como a las corrientes revolucionarias socialistas y anarquistas, para las que las masas en acción constituirían la fracción movilizada del proletariado o del pueblo.

Esas visiones, fundamentadas en el principio mayor que reconoce la trascendencia de lo social sobre lo individual y que elogiaban la actividad de las masas como fuente de energía histórica y social, chocaron con otras perspectivas que consideraban incuestionable la premisa de la inmanencia del individuo, tal y como queda instaurada como dogma de fe básico para la cultura moderna desde la Reforma. Para estas perspectivas, la denuncia del peligro civilizatorio que suponían las masas era paralela a la exigencia de rescatar a los individuos que la componían de su influencia obnubiladora, para hacer de ellos sujetos soberanos dotados de voluntad racional, como requisito para la constitución de la democracia burguesa, basada en su origen en la autonomía de las conciencias iluminadas por la fe y la gracia en la elección del propio camino moral, es decir, en la imagen calvinista del ciudadano cristiano, origen y materia prima del pensamiento político

moderno. Como una amenaza ante la primacía del individuo, toda la tradición republicano-liberal del siglo XIX y principios del XX —Tocqueville, Stuart Mill, Mosca, Pareto, Ortega y Gasset, Simmel, Manheim…— no desaprovecha la mínima oportunidad para expresar su alarma ante la emergencia de ese nuevo ser colectivo que se ha hecho presente con fuerza en las ciudades y cuyo rasgo es precisamente que está compuesto por sujetos que de pronto han devenido entidades sin consciencia de sí, es decir, sin subjetividad.

Es como formalización de pretensiones científicas de esa inquietud que vemos aparecer a finales del siglo XIX la psicología de masas, dispuesta a diagnosticar y proponer terapias para lo que se percibe como una pandemia colectiva a la que urge poner remedio en nombre de la civilización. Es en ese marco teórico que vemos aparecer una de las primeras definiciones de la multitud como hecho social alarmante. En ese marco es Gabriel Tarde (1972 [1890]) quien la describe como una unidad operativa y psicológica sobrevenida, que funciona a partir de principios de imitación y contagio:

> Una muchedumbre es un agregado de elementos heterogéneos, desconocidos los unos a los otros, y, sin embargo, no bien una chispa de pasión, que brote de cualquiera de ellos, electriza a este montón de individuos, se produce súbitamente una especie de organización, algo así como una generación espontánea […]. La incoherencia se cambia en cohesión; el confuso rumor se convierte en voz clara y distinta, y de pronto aquel millar de hombres que antes tenían distintos sentimientos y distintas ideas, no forman más que una sola bestia, una fiera innominada y monstruosa que marcha hacia su fin con una finalidad irresistible (p. 34).

La psicología de masas tiene sus primeras sistematizaciones en la primera psicología positiva italiana: Cesare Lombroso, Scipio Sighele, Pasquale Rosi…, pero es Gustave Le Bon (1983 [1895]) quien propone la que será la más influyente de las teorías sobre la conducta de las muchedumbres compactas en acción, como modalidades enfermas de agrupación social en cuyo seno la autonomía humana y el sentido de la responsabilidad moral se desintegran cuando el individuo acepta incorporarse a un torbellino que puede pasar en poco tiempo del desenfreno destructor a la supeditación ciega a una autoridad, en estados en los que la persona queda sumida en algo parecido al trance místico, al brote demente,

a la hipnosis, a la estupefacción o a la ebriedad, por hacer referencia a algunas de las analogías propuestas por el propio Le Bon. Como si las efusiones colectivas fueran algo así como un animal ora fiero, ora dócil, al que se debe temer y al que es preciso domesticar…, o seducir, habida cuenta de ese otro parentesco que las asocia a la mujer y al que se le atribuye lo que el discurso misógino dominante en la época considera su temperamento natural: caprichoso, superficial, veleidoso, pero siempre predispuesto a conocer arrebatos histéricos. Freud ampliará esa visión en su célebre ensayo sobre la naturaleza en última instancia libidinosa de esa energía masiva en que se recoge "el germen de todo lo malo existente en el alma humana" (Freud, 1969 [1921]: 14). Frente a tal amenaza, la única cura es, sostiene Le Bon, la democracia de los ciudadanos, las asambleas parlamentarias, que, a pesar de sus carencias, representan "el mejor método que los pueblos han encontrado hasta ahora para gobernarse", así como para sustraerse de las tiranías personales que las multitudes propician o a las que son propicias (Le Bon, *op. cit.:* 185).

EL PÚBLICO CONTRA LAS MASAS

Es en ese contexto que de nuevo Gabriel Tarde (1986 [1901]) propone una entidad social que debería ser considerada su alternativa civilizada: el público, esa noción de la que Jürgen Habermas (1981 [1962]) levantaría más tarde la genealogía como manifestación de una voluntad colectiva emanada del consenso deliberativo, desarrollo a su vez de la que fuera la publicidad ilustrada, convertida ahora en funcional al servicio de la modernidad capitalista. Tarde emplea la idea de público y, por extensión, de opinión pública no solo, como hasta entonces, para hacer referencia a determinados procesos abstractos de comunicación en el seno de una sociedad concebida como constituida por propietarios privados, sino ante todo para oponerla a la realidad física que implicaban las masas reales que se apoderaban inamistosamente de las calles en aquellos mismos momentos en todas las ciudades industrializadas del mundo. Si esas comunidades

instantáneas y efímeras que se conformaban de la nada actuaban enérgicamente y se esfumaban de inmediato resultaban abyectas era porque eran amalgamas de individuos fundidos en una sola unidad de acción y pensamiento con tendencia a comportarse de manera irresponsable, puesto que en tales condiciones su singularidad moral quedaba inhibida. Si la masa era siempre inferior intelectual y moralmente al individuo, puesto que la alimentaban átomos inconsistentes, amorales y sin comprensión, aquello que Tarde presentaba como su alternativa, el público opinante, suponía la posibilidad de una acción colectiva racional, y sobre todo casi siempre aquietada, que determinara la actuación de las instituciones políticas desde el ejercicio de la ponderación que corresponde a individuos singulares que intercambian pareceres desde su respectiva autonomía moral e intelectual.

A Gabriel Tarde se le suele incluir en el epígrafe de la psicología de masas de entre siglos, pero corresponde sin duda atribuir a su teoría un punto mucho mayor de profundidad y alcance. Para Tarde la característica especial del público moderno, como colectivo surgido en buena medida de la capacidad de los nuevos medios de comunicación de crear estados de ánimo y opinión compartidos por una parte importante de la población, es su condición *dispersa* y *extensiva*, es decir, de coincidencia a distancia, sin que quienes comparten un determinado espíritu se codeen y las sugestiones que les unen no se contagien por contacto físico inmediato, ni por el intercambio de miradas. La multitud es la suma de moléculas; el público, una combinación. Por supuesto que el público puede convertirse en multitud en ciertas oportunidades de ardor, incluso compartir eventualmente sus tendencias al alboroto y a la actuación en tropel, pero la generación de masas sería mucho más frecuente y más ruidosa si no existieran esas otras agrupaciones surgidas a partir de la aparición de la prensa y de su correspondiente colección de lectores —es decir, *su público*— educados intelectualmente y, por ello, mucho menos proclives a caer en el estado de turba. El público supone, respecto de la masa y en términos generales, un paso adelante en el proceso evolutivo, pero ante todo su irrupción en la historia tiene sentido en tanto que instrumento de alivio del pavor burgués

ante el desgobierno de ciudades que parecen caer periódicamente bajo el control de muchedumbres airadas, a cuyo amparo recurren esos "asesinos de la calle" cuyos crímenes y desmanes son atribuibles al veneno que vierten personajes como, por citar aquellos que el propio Tarde menciona, Marx y Kropotkin (*op. cit.*: 176). La irrupción del público en tanto que nuevo sujeto colectivo propio de la edad contemporánea supone, por tanto, una transformación social que nos acerca al ideal kantiano de una convivencia ordenada a partir de principios morales, es decir, citando a Tarde, "en el sentido de la unión y la pacificación finales de la sociedad" (*op. cit.*: 76).

Derivada de la conceptualización que Tarde propone de ese nuevo sujeto colectivo que es el público nos encontramos con una aportación que merece ser puesta de relieve. Se trata de la tesis doctoral de Robert Ezra Park (1996 [1903], discípulo directo de Dewey, William James, Simmel y Windelband y, como se sabe, uno de los fundadores de la Escuela de Chicago, la matriz de lo que luego han sido todas las corrientes de sociología y antropología urbanas. Su disertación doctoral, titulada *La masa y el público*, se presenta en alemán en 1903 en Heidelberg y contiene una serie de apreciaciones que deberían ser reconocidas como estratégicas en la evolución y el sentido actual de la noción de público y de todas sus derivadas. Haciendo balance y dialogando con los aportes de la psicología de masas precedente, Park abre el camino para lo que serán lecturas en clave interaccionista de la actividad colectiva, al ver la multitud-masa como una forma de dependencia recíproca, una forma de atención social en la que un grupo influye sobre sí mismo, de manera que la energía que emite resulta de una intensificación del acomodo recíproco entre sus miembros, siguiendo una lógica circular; es más, como si los individuos reprimiesen cualquier tipo de estímulo social que no fuera el generado por la interacción pura, como si la masa funcionase como algo parecido a un colosal acelerador de partículas.

También tiene Park el valor de reconocer que su preocupación teórica remite a las condiciones históricas concretas en que se desarrolla, es decir, en un convulso cambio de siglo marcado por la proliferación de agitaciones

sociales y revueltas urbanas.

> Precisamente porque se comprueba que es un poder social cuyo efecto siempre es más o menos perturbador y revolucionario, rara vez surge la masa donde hay estabilidad social y donde las costumbres tienen raíces profundas. Sin embargo, allá donde se eliminan los vínculos sociales y se debilitan las antiguas instituciones, se desarrollan con mayor facilidad y rigor grandes movimientos de masas. Desde una perspectiva sociológica esto explica, al menos en parte, la significación de la huelga. La huelga es un movimiento cuyo primer objetivo es conducir la atención del público hacia una situación considerada injusta e insoportable por los trabajadores. Es una llamada al juicio de la colectividad porque ningún tribunal tiene jurisdicción en el asunto. Y, por consiguiente, proporciona las condiciones para un movimiento de masas y, eventualmente, para un motín popular (*op. cit*.: 397).

Todas las especulaciones teóricas procuradas por la psicología de las masas tenían en común su descalificación grosera por causa de la naturaleza que se les atribuía como delirantes, salvajes o criminales. Al procurar una síntesis de estas teorías, Park va mucho más allá: arrancando sobre todo en la de Tarde, conecta con la problemática más compleja de la posibilidad misma de un sistema democrático que requiere de la individuación del ciudadano, esa mónada dotada de luz propia que la mística liberal considera irrenunciable en orden a orientar la convivencia en sociedades complejas y diferenciadas, aquellas esencialmente urbano-industriales. Eso permite a Park incorporarse a un tema central, casi obsesivo, en la saga intelectual que arranca sobre todo con Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill y que es el de la compatibilidad entre el régimen liberal y esa sociedad que precisamente se va a calificar pronto como *de masas*. La ambición analítica de Park es de mucho mayor calado que la provista por sus predecesores en el tema, como lo demuestra que convoque para su reflexión la autoridad de los grandes maestros del pensamiento político moderno —Hobbes, Locke, Kant, Hegel, Rousseau, Fichte…— a propósito de cómo se conforma la "voluntad general" y cómo esta funciona como un mecanismo de control del aparato político del Estado y como un regulador del que debe depender cualquier forma de dominación consentida por los dominados.

De ahí la importancia de la oposición masa-público. No hay entre ellas una diferencia de forma, sino de contenido: tanto una como otra son modalidades de consciencia colectiva; en ambas encontramos interacción, es decir, determinación recíproca de impulsos humanos, y también una

voluntad compartida que se impone a los intereses de los individuos. Ambas se producen de espaldas a las estructuras sociales tanto controladoras como controladas, o lo hacen en sus intersticios. Es más, de algún modo la masa y el público son asociaciones individualistas, en la medida en que interpelan a la persona individual, aunque sea en un sentido antagónico, arrancándola de lo que habían sido sus vínculos y recomponiéndola en otros nuevos, y lo hacen de manera bien para que sobresalga como pieza soberana de un público o para suspenderla en el seno de una masa cualquiera. Además, son esencialmente ambos formatos intrínsecamente modernos, resultado adaptativo del estilo nuevo de vida derivado de los procesos de metropolización, por cuanto "son un tipo de unión social que se desarrolla a partir de los otros, yendo más allá de ellos, y que sirven para sacar a los individuos de los viejos vínculos y llevarlos a otros nuevos" (Park, *op. cit.*: 420). En cualquier caso la relación masa-público continua siendo evolutiva: el público es una fase perfeccionada, superior y posterior a la masa, de tal manera que el proceso de mejora social debe consistir en avanzar hacia él, en convertir —léase elevar— a la masa en público.

El diferencial entre masa y público estriba en que en la primera esa reciprocidad y esa voluntad común son, por así decirlo, instintivas y están dominadas por imperativos prácticos inmediatos, mientras que en la segunda la mutua influencia y la puesta en común son de índole racional y resultan del consenso acerca de los principios teóricos abstractos a que conviene someterse. El público reúne por difusión —por contagio sin contacto— a individuos con perspectivas diferenciadas, pero que definen, discuten de manera racional y acuerdan cómo resolver problemas comunes. En la medida en que es una colección de seres humanos dispersos y no un agregado de cuerpos copresentes, el público hace emerger todas las cualidades volitivas e intelectuales del individuo que la masa reprime para existir; es más, el público no solo tolera las singularidades que alberga, sino que las intensifica, obtiene, por así decirlo, lo mejor de ellas. El público está hecho, según Park, de discusiones que los individuos mantienen a propósito de asuntos de interés compartido, mientras que la masa no tiene tiempo para

pensar y menos para debatir, puesto que se mueve en un nivel de percepción inmediato, que hace que reaccione ante los hechos poniendo en marcha resortes automáticos. "Cuando el público deja de ser crítico, se disuelve o se transforma en una masa. Precisamente ahí reside la característica esencial que distingue a una masa de un público: la masa se somete a la presión de un impulso colectivo al que obedece sin crítica alguna" (*op. cit.*: 422).

Dado que el público "es un producto de las actitudes críticas individuales, se expresa de modo diverso en los distintos individuos", modo diverso que quienes lo detentan viven como subjetivo, autoconsciente, puesto que implica la "distinción de uno mismo como individuo que siente y quiere de otros individuos que sienten y quieren" (*op. cit.*: 406). Para el público las cosas son las mismas para todos sus miembros, pero valen diferente para cada uno, mientras que en las masas las cosas son y valen lo mismo para todos sus componentes. El público se rige por normas teóricas abstractas a las que, mediante la deliberación, los individuos aceptan someterse, sin perder con ello el sentido de su particularidad, puesto que de algún modo saben que esos principios abstractos que aceptan son la fuerza que anima y hace posible la vida colectiva. Esa asunción de valores normativos abstractos, asumidos por cada cual en sus propios términos, es inconcebible en la masa, a la que solo mueve la urgencia por obtener sus fines inmediatos, objetivo para el que es necesario que los individuos renuncien a su criterio personal.

El público está compuesto por individuos que son y se reconocen *diferentes*, aunque acuerdan superar sus diferencias sin perderlas nunca de vista; en la masa, en cambio, se renuncia a la diferencia en nombre de la unidad resultante. El otro contraste que Park enfatiza es el ya planteado por Tarde oponiendo una forma de ajuste recíproco basado en la coincidencia sensible de actores en un momento y en un punto —la multitud coagulada que ocupa una calle o una plaza— y otro basado en la simultaneidad de puntos de vista que se influyen mutuamente por difusión a distancia, a la manera del público y sus corrientes de opinión. El contraste masa-público es, por tanto, del tipo homogeneidad-heterogeneidad, unidad-multiplicidad,

singular-indiviso…, hoy diríamos analógico-digital, etc., al tiempo que coincidencia física-coincidencia intelectual. Fundamentales ambas comparaciones, por cuanto establecen que lo contrario de lo público no es lo privado, sino *lo fusional*.

LA ESFERA PÚBLICA O LA ELEVACIÓN MORAL DEL HOMBRE-MASA

Como ya se ha indicado, a finales del siglo XIX los desarrollos teóricos procurados desde la escuela sociológica de Durkheim y Mauss y los procedentes de la izquierda revolucionaria tienen en común que se sostienen en la confianza en la creatividad y la inteligencia no consciente que emergen del comportamiento no planificado de conglomerados humanos en acción, por encima de las que resultan de la actividad calculadora de individuos y organizaciones. Esa visión, fundamentada en el principio mayor que reconoce la trascendencia de lo social sobre lo individual, choca con otras perspectivas que se fundan en la inmanencia del individuo, tal y como queda instaurada como núcleo mismo del mundo moderno desde Descartes y las revoluciones puritanas. La psicología de masas y la relectura en su seno de la noción de "público" vinieron a constituir reacciones teóricas ante la amenaza que para los valores del sujeto individual, soberano y consciente, suponía el creciente protagonismo de las multitudes urbanas, especialmente las díscolas, que protagonizarán las grandes convulsiones revolucionarias que acompañan los procesos de urbanización e industrialización a lo largo del siglo XIX —entre ellas, en especial, la Comuna de París de 1871— y culminan en las grandes insurrecciones obreras de las primeras décadas del siguiente siglo; una de las cuales, la de Rusia en 1917, consigue por primera vez derrocar el poder instituido y hacerse con el control de la nación. Esas catervas desbocadas que osaban obstaculizar las dinámicas de apropiación capitalista del mundo e impedían el control gubernamental sobre las ciudades eran vistas por las clases dominantes y sus intelectuales como una especie de abominación a

través de la cual se hacía manifiesto no solo el resquebrajamiento de lo que quedaba de la vieja y añorada comunidad primaria, sino también la inviabilidad de los valores morales que la civilización burguesa había asignado al individuo como nuevo rey de la creación.

Esa crítica a las masas, recordémoslo, encuentra su formalización teórica de la mano de la primera psicología de masas, que establecería las bases positivistas para una ciencia de las multitudes en condiciones de determinar qué hacía de ellas esa hidra a la que al mismo se despreciaba y se temía. Es de ese tipo de nuevo agregado humano —las masas— del que el lenguaje político de la modernidad hablará permanentemente en tanto que pesadilla que convierte las ciudades en ingobernables, puesto que en ellas se expresa una fuerza elemental y torpe, abandonada a periódicos estallidos de irracionalidad, cuya naturaleza y mecanismos era perentorio dilucidar. La masa era, desde tal perspectiva, contemplada como objeto que negaba al sujeto, una cosificación que le permitía o le obligaba a renunciar a su capacidad de raciocinio y le eximía de toda responsabilidad ética. En gran medida, pues, bien diríamos que la redención moral de la masa, el rescate de su estolidez crónica y la liberación de su esclavitud respecto de sus propias pasiones, la conversión de sus integrantes en sujetos soberanos, dotados de voluntad racional, están entre los principales objetivos de la Modernidad como proyecto político.

En Estados Unidos, el pensamiento político se había planteado esa misma cuestión de cómo la democracia podría ser posible en una sociedad urbana que parecía abocar a la masificación, es decir, a la uniformidad de las ideas, la homogeneización de las experiencias, la estandarización de las conductas, la renuncia al juicio crítico. Fue John Dewey (2004 [1927]) quien retomó la idea de "público" propuesta por Tarde y Park, su propio discípulo, para polemizar con Walter Lippmann sobre el porvenir de las sociedades democráticas, en particular la de Estados Unidos. Dewey formula el mismo problema que una buena parte de la intelectualidad liberal, también en Europa: cómo elevar el tono moral de las muchedumbres de la era industrial —ese amontonamiento de personas

mediocres y obnubiladas, que, por si fuera poco, experimenta periódicos ataques de insensatez—, cómo hacer de esa materia humana inorgánica una asociación de seres conscientes y responsables, capaces de conformar el soporte de un auténtico control popular del Estado. La respuesta a esa inquietud sería una fórmula que permitiese convertir la *gran sociedad* en una *gran comunidad*, cuyos miembros se sintiesen unidos fraternalmente por valores, emociones, símbolos e intereses compartidos, y en la que las nuevas tecnologías de la información aparecerían al servicio de la emancipación de las conciencias y no se su abotargamiento.

Se trata, para Dewey, de conducir a su máximo nivel la creatividad comunicativa, hecha de relaciones sobre todo personales y cara a cara y cuyo modelo no es otro que la asamblea local o, más allá, la antigua *Gemeinschaft* sobre la que escribiera Tönnies, la comunidad recuperada al fin de entre la miseria de una modernidad inhumana, de lo que "el común" ciudadanista no deja de ser actualización. En otras palabras: el ideal de Público que reclama Dewey —y que escribe en mayúscula— es aquel que es capaz de rescatar al individuo de esa masificación que lo acecha, de realizar sus potencialidades y de aportarlas al bien común, de convertirlo, al fin, en encarnación de ideal de ciudadano soberano, capaz de tomar y hacer tomar decisiones justas. Uno los rasgos principales de ese Público democrático es que sus componentes serían conscientes en todo momento de su papel activo y responsable a la hora de tener en cuenta las consecuencias de la acción propia y la ajena, al tiempo que toda convicción, cualquier afirmación, podía ser puesta a prueba mediante el debate y la deliberación.

Desde el interaccionismo simbólico, Herbet Blumer (1987 [1946]) continuará oponiendo masa y público. El público lo conforman individuos con intereses divergentes que discuten y razonan a propósito de cómo definir y resolver situaciones problemáticas. Masa, en cambio, es un grupo colectivo elemental y espontáneo, representado por personas que participan de un comportamiento con poca integración o intercambio de experiencias entre sus miembros, que proceden de clases y orígenes culturales distintos,

pero a los que homogeniza un interés compartido por factores que trascienden sus respectivas filiaciones y que pertenece a campos no definidos ni regidos por reglas y expectativas previas, complejos y difíciles de entender insertos en una visión ordenada. La masa no es una sociedad, ni una comunidad: no posee una organización, costumbres, cuerpo establecido de normas y rituales… La masa se parece, eso sí, a la multitud dispersa que pulula de ordinario por los espacios urbanos, solo que en un punto crítico de exasperación, del que resulta la activación simultánea de múltiples líneas individuales de acción, como "respuesta a un objeto que atrae su atención y que tiene como base los impulsos despertados por ese mismo objeto" (*op. cit.*: 179). Cabe remarcar que Blumer encuentra el paradigma ilustrativo de la masa —y a él le dedica un apartado en su texto a ese propósito— en las "masas proletarias", a las que destina las apreciaciones dominantes en la Escuela de Chicago sobre una clase obrera norteamericana conformada por individuos desestructurados por el exilio de su comunidades de origen y la desagregación propia de la vida en las ciudades.

> Lo que se designa muchas veces como masas proletarias sirve para ilustrar otras características de la masa. Representan una amplia población con una organización mínima y escasa comunicación efectiva. Estas personas fueron arrancadas de una vida estable en grupo. En general son personas inquietas, que traducen sus ansias en vagas esperanzas, nuevos gustos e intereses. Luego, la inestabilidad caracteriza su comportamiento —un proceso confuso de selección entre objetos e ideas que han sido colocados a su alcance— (*op. cit*.: 181).

El contraste vuelve a establecerse, para Blumer, con el público, cuya característica es que quienes lo componen son individuos que mantienen posturas diferenciadas y discuten entre ellos en orden a obtener una solución basada en argumentos y contraargumentos. Ese tipo de congregación humana no está estructurada de manera estable, ni la rigen normas fijadas, sino que surge como consecuencia de la necesidad de enfrentarse y vencer una dificultad compartida y hacerlo racionalmente, esto es mediante la articulación de razonamientos prácticos en pos de iniciativas eficaces que permitan superar el obstáculo planteado. La diferencia con la multitud es absoluta: en esta —no digamos cuando deviene masa— se desarrolla una relación que alcanza la unanimidad

porque suprime cualquier discordancia; el público, en cambio, requiere que "en su interior los individuos intensifiquen su autoconciencia y fortalezcan sus capacidades críticas, en lugar de ver disminuidos su autocomprensión y su potencial crítico como ocurre en la multitud" (*op. cit.*: 183).

Más adelante, C. Wright Mills (1964 [1958]) radicalizará la crítica republicano-liberal de la estereotipación de la experiencia humana que impone la vida en las ciudades, incapaz de generar una comunidad integrada por individuos críticos y conscientes, es decir, por un público. La soberanía de una nación éticamente orientada no es el pueblo, sino justamente de nuevo el público, una entidad cuya característica básica es que el número de personas en condiciones de emitir una opinión es idéntico al de quienes la reciben, a diferencia de una masa, en la que una amplia mayoría recibe —y obedece— ideas y consignas procedentes de un número muy restringido de fuentes, por ejemplo, la de los no en vano llamados medios de comunicación de masas. La decadencia del público, su inviabilidad en el contexto de la masificación metropolitana, era en el fondo la expresión más elocuente del fracaso de una clase media incapaz de generar en torno a sí un modelo de sociedad hecho a su imagen y semejanza, esto es organizada a partir del debate y la deliberación racionales y el intercambio horizontal de ideas e iniciativas, siendo el único remedio, según Mills, la de una educación liberal en valores que eleve el nivel moral del hombre medio y lo rescate de la vulgaridad a que la sociedad de masas le condena. Es significativa la irrupción con fuerza, a partir de ese momento y para quedarse en el eje de la producción sociológica, de un conjunto de acepciones que comparten la denominación de origen "de masas": sociedad de masas, turismo de masas, consumo de masas…, una banalización con la que Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron (1975 [1963]) habrán de ensañarse en su feroz crítica a los *massmediólogos*.

LA TRAICIÓN DE LAS MASAS

Los desarrollos procurados desde las teorías democrático-liberales a propósito de la debilidad mental de las multitudes, "científicamente" confirmada por la psicología de masas y en cierto modo también por los sociólogos de la Escuela de Chicago, vieron confirmada su desconfianza cuando cupo asistir a las adhesiones populares a las doctrinas autoritarias que se extendieron por Europa en la década de los años treinta del siglo pasado. Se trataba, o al menos así se podía percibir, de una verdadera traición de las masas obreras a lo que debería haber sido el destino natural de su fuerza, que no podía ser más que el de la destrucción del orden capitalista. El auge de los autoritarismos va a suponer un punto de inflexión en la consideración teórica de las masas desde la izquierda, en buena medida gracias al contacto entre psicoanálisis y marxismo, es decir, entre dos perspectivas contrapuestas e irreconciliables acerca de las muchedumbres activas en las ciudades del mundo industrializado, de un lado la de Freud, deudora de Le Bon y los teóricos reaccionarios en su línea; del otro, la confianza revolucionaria en la genialidad natural de las masas. De corresponder a quienes desde una posición u otra recelan y temen su potencial revolucionario, pasa a convertirse, frente al terrible espectáculo del apoyo popular a los grandes movimientos totalitarios, en denuncia de la facilidad con que caen en manos de demagogos enloquecidos. La izquierda freudiana que encarnan Paul Federn, Erich Fromm o Wilhelm Reich señala que la regresión afectiva, intelectual y moral que experimentan los individuos subsumidos en una masa conduce no a la revolución, sino al fanatismo, como si los acontecimientos que preparan la segunda guerra mundial fueran la confirmación del símil que los teóricos de la psicología de masas habían propuesto tantas veces entre los estados de fervor colectivo y la hipnosis.

Porque en eso consistió el auge del estalinismo, del fascismo o del nazismo según su interpretación en clave psicoanalítica: en un colosal mecanismo de sugestión a través del cual líderes carismáticos perversos habían conseguido secuestrar la conciencia y la voluntad de la gente hasta convertirla en una horda de títeres sanguinarios, capitalizando en su favor la

ansiedad provocada por una economía sexual restrictiva. A partir de ese momento, no solo todos los ensayos de confluencia entre psicoanálisis y marxismo asumirán postulados en relación con el asunto de las multitudes que hasta bien entrado el siglo XX habían sido exclusivos del pensamiento burgués-reformista o conservador, sino que tal asunción acabará impregnado el grueso de la Escuela de Frankfurt, que incorporará a la crítica a las masas elementos de la teoría de la alienación de Marx y Engels, relativa a los factores que, propiciados por la explotación capitalista, obstaculizan la realización de las mejores cualidades humanas.

Es ese el marco en que empiezan a circular producciones teóricas que alcanzarán una notable popularidad e influencia en Estados Unidos en la década de los cincuenta, como el estudio dirigido por Theodor Adorno y publicado con el título de *La personalidad autoritaria*, un concepto deudor del "carácter autoritario" al que antes se habían referido Reich y Fromm. Tal sensibilidad hacia los condicionantes psicológicos del cambio de bando de las masas, propia del psicoanálisis suavemente marxista y de los autores frankfurterianos, fue asumida por la intelectualidad liberal estadounidense, en un clima al que no es ajena la aportación de Hannah Arendt sobre la distinción pueblo-populacho a propósito del Estado totalitario y la complicidad que en su constitución y mantenimiento encuentra este en las masas, concebidas de manera paradójica como la consecuencia de una sociedad sin clases. En la mejor línea reaccionaria de Gustave Le Bon —a quien dedica un encendido elogio–, Arendt (1974 [1951]: 393) ve las masas como una entidad amorfa, ajena o contraria a toda estructuración o jerarquía organizativa, impulsada por instintos "más allá del control del individuo y, por ello, más allá de la razón", sin ideales, sin intereses, estúpida, y por tanto maleable desde la demagogia, en todo momento predispuesta para que en su seno se generen bandas violentas e irracionales, que Arendt llama *mob*, del latín *mobile vulgus*, es decir, vulgo caprichoso y sin criterio, en la línea de todas las descalificaciones aristocráticas de la plebe que arrancan en el pensamiento clásico desde Tácito, Cicerón o Salustio.

A partir de determinado momento, después de la segunda guerra

mundial, ese papel central otorgado a las masas en los discursos para la transformación socialista y el derrocamiento del capitalismo desaparece o se debilita en una buena parte de la izquierda intelectual, que parece renunciar al leninismo como metodología revolucionaria y hace suyas las presunciones individualistas de la tradición liberal-republicana, con su consabida censura de la "sociedad de masas" y la pereza intelectual de las "mayorías silenciosas". El exitoso libro de David Riesman, *La muchedumbre solitaria* (1981 [1950]), implicará una formalización sociológica de ese personaje "dirigido por otros" que se instalará en la cultura popular de los países industrializados y vendrá a ser algo así como el engarce que vinculará al "hombre-masa" orteguiano con "el hombre unidimensional" de Marcuse. Se vuelve así a asimilar la masa a una nube densa de individuos desanclados, que se agitan como zombis por los espacios del consumo y el ocio irresponsable, atontados ante todos los reflejos que se hacen brillar ante ellos o que se amontonan fascinados por todo tipo de espectáculos no en vano presentados como "de masas".

La concreción de todo ello es que en el marco de las turbulencias obreras y estudiantiles de los años sesenta del siglo pasado concurren dos tendencias. Una se mantiene fiel al canon marxista sobre el papel central atribuido a las masas, aunque ahora sea de la mano de corrientes que se colocan a la izquierda de los partidos comunistas institucionalizados y que se definen como castristas, guevaristas, trotskistas o maoístas. Pero, en paralelo, surgen corrientes de pensamiento revolucionario que, procuradas desde la izquierda contracultural norteamericana, los situacionistas o desde corrientes neomarxistas o neoanarquistas europeas, a la manera del movimiento autonomista italiano en los años sesenta y setenta, asumen como propia la que hasta hacía unas décadas había sido la crítica a las masas propia de la tradición liberal, al tiempo que vindican los valores de la subjetividad personal y la soberanía del individuo. En el contexto actual de los nuevos movimientos sociales y de los discursos ciudadanistas en general, excepción hecha de la lectura en positivo de Le Bon y MacDough formulada por Ernesto Laclau (1975: 59-88), toda referencia elogiosa a las

masas como fuerza histórica ha desaparecido.

LA NUEVA MULTITUD Y LA RESTAURACIÓN DEL SUJETO

A finales del siglo XIX y principios del actual, las grandes movilizaciones contra la globalización —Seattle, Gotemburgo, Praga, Génova…— ya conocen una confirmación del irreversible proceso que lleva de los *movimientos de masas* a los *movimientos sociales*, a la desaparición casi total de la noción de masa para definir un determinado sujeto histórico, protagonista de las luchas, y la aparición en su lugar de otras entidades colectivas que apostaban por un aumento de la participación de los ciudadanos ejerciendo en tanto que tales, es decir, reclamando la activación de los valores de la ciudadanía al margen de la política formal y como fuente permanente de fiscalización y crítica de los poderes gubernamentales y económicos, en aras de una agudización de los principios abstractos de la democracia. El objetivo final de ese civismo reivindicativo que encarnaban los nuevos movimientos sociales ya no era la conformación de un bloque histórico, ni generar un punto de referencia teórico y práctico, ni cultivar la lucha ideológica, ni suscitar bases orgánicas para la transformación social, sino más bien potenciar una imaginaria ecúmene horizontal basada en el individuo autónomo, responsable y racional, que se asociaba con otros iguales a él en agregaciones solidarias y autónomas en orden a afrontar contingencias y expresar con otros opiniones o estados de ánimo en relación con determinados temas de actualidad que les afectaban.

Ese sería uno de los rasgos que le permiten a Claus Offe (1992: 182) tipificar los llamados "nuevos movimientos sociales" a partir del papel que en ellos juega la autodeterminación individual. Entre sus presupuestos principales está que todo cambio empiece por la propia persona y que en las articulaciones sociales a las que se incorpore cada cual se represente a sí mismo y nadie pueda arrogarse su representación, elementos que son herencia directa de las tendencias subjetivistas ya presentes en buena parte de la nueva izquierda de los años sesenta del siglo pasado, con sus llamadas

constantes a la congruencia, integridad, compromiso personal, etc.

Tales axiomas conducían a un replanteamiento central de la inserción del sujeto en la movilización en la calle, un sujeto para el que se reclamaba la naturaleza esencial que había quedado negada o escabullida por corrientes teóricas, revolucionarias o no, que habían insistido en la dimensión trascendente de lo social sobre lo individual, con la consecuente exaltación de la potencialidad generadora de la agitación de las masas. Obedeciendo ese nuevo paradigma, en las citas para la acción colectiva del cambio de siglo ya no hay masas, en el sentido de unidades dotadas de una personalidad y una voluntad propias, distintas —superiores o inferiores, según la óptica que se les aplique— a las de los individuos que las componen. Esas coaliciones de extraños ya no son una súbita sedimentación de lo que hasta entonces era un magma viscoso en agitación permanente por los espacios urbanos de libre concurrencia. Ya no se produce un paso de implicaciones cualitativas de lo molecular a lo molar. El individuo ya no queda absorbido por una nueva organicidad producida, puesto que esta ya no es *otra cosa*, sino —ahora sí— una adición de elementos monádicos cuya interdependencia no cuestiona su independencia.

Esta nueva visión acerca de las concurrencias civiles es explícita en el programa postpolítico de renovación de la toma de la calle para la protesta. Cuando, pongamos por caso, uno de los teóricos del arte activista actual, Marcelo Expósito (2002: 61), alaba los nuevos estilos de desobediencia civil, lo hace elogiando su superación de las expresiones de protesta propias de los antagonismos clásicos, basados en el eje izquierda-derecha y capital-trabajo. “Adiós”, escribe, “a la manifestación lineal, en la que una masa más o menos uniforme recorre un mismo trayecto entre un punto de inicio y un punto de llegada”. A este formato caduco le sustituiría “un movimiento fluido, multiforme, poliédrico, dotado de una alta capacidad de agregación y contaminación, sin un centro fijo, con múltiples focos de conflicto y gramáticas de visibilización, una diversidad antagonista irreductible”. El precipitado producido ya no es un conglomerado desindividualizante, sino una “multiplicación de subjetividades políticas”.

Lo que sorprende es ver cómo esa doctrina disfraza su esencia liberal y aparece transfigurada en doctrina supuestamente revolucionaria bajo el patrocinio teórico de esa tendencia que suele reconocerse como postoperaria —De Giorgi, Negri, Lazzarato, Mezzara, Virno, etc.— para la que la desactivación de las masas obreras —y del obrero-masa que las nutría— es la consecuencia del fin mismo de un capitalismo industrial o fordista que había estado propiciando justamente una producción, una vida social y unas luchas igualmente *de masa* (Herdt y Mazzara, 2013: 64). Se retoma el concepto de *multitud*, pero una multitud que no tiene nada que ver con la *foule* sobre la que teorizó la psicología de masas, sino que, antes bien, era su contrario, puesto que en absoluto cuestiona la primacía del individuo y se limita a reconocerle una dimensión colectiva, como si fuera una laicización de la puesta en común de la soledad de los individuos ante Dios propia del asamblearismo protestante.

Como es conocido, el concepto de multitud que maneja la escuela postoperaria está tomado de la lectura que Antonio Negri hace del *Tractatus* de Baruch Spinoza y, en concreto, de la noción de *multitudo*, que Hobbes contraponía a *pueblo* y que en el *Leviatán* asociaba a los súbditos en estado de insubordinación, pero que en Spinoza no deriva en reducción alguna al uno, sino que despliega su potencia sin negar la multiplicidad de sus elementos constitutivos contingentes, en este caso los individuos particulares. O, planteándolo como propone Negri, a la *multitudo* spinoziana cabe asignarle el mérito de haber extendido la trascendencia renacentista del sujeto a una nueva calidad: la del "sentido de la multiplicidad de los sujetos y a la potencia constructiva que emana de su dignidad entendida como totalidad" (Negri, 1993: 31). De hecho, bien podría decirse que a Spinoza le corresponde la anticipación lúcida de que el gran objetivo de la democracia moderna es conseguir que las multitudes se autogobiernen luego de haber adquirido la necesaria madurez lógica, es decir, lo que siglos después el liberalismo y, tras él, una cierta sociología crítica, se planteará como el necesario paso de masa a público. No es casual que ese orden de disquisiciones aparezca asociado a la prevención que ese

tipo de multiplicidad experimenta o debería experimentar ante la tendencia a cristalizar, a dejarse *agenciar*, en masa o en clase social, que impondrían los obrerismos clásicos, marxistas o anarquistas.

El nuevo concepto de multitud no pretende asumir el papel de sujeto revolucionario que hizo suya la vieja multitud masificada, sino "expresar el carácter múltiple y rizomático de la fuerza de trabajo postfordista y que no puede ser capturado mediante el complejo de caracterizaciones, distinciones y separaciones que pertenecían al análisis de la clase obrera fordista" (De Giorgi, 2006 [2002]: 50). Una clase obrera que es considerada no solo derrotada, sino ya moribunda o en vías de extinción, aparece ahora sustituida por una nueva forma de fuerza de trabajo en que es imposible unificar la diversidad de subjetividades que la generan y que genera, puesto que constituye un conjunto indiferenciado, irreductible, móvil, irrepresentable, flexible, inidentificable, complejo…, de potencialidades cooperativas y productivas hostiles ante cualquier intento de sometimiento, rebelde a todo intento de reglamentación rígida.

Escribe Virno (2003: 25): "El pueblo es lo colectivo; la multitud está ensombrecida por la presunta impotencia, cuando no por la incontrolable intranquilidad o agitación, de los individuos singulares". Se reclama en Virno el valor *masas*, pero no para designar la clase obrera movilizada del marxismo y el anarquismo clásicos, sino como la proyección mental y comunicacional de la multitud, que recuerda la noción de "inteligencia colectiva": facultad del lenguaje, disposición al aprendizaje, memoria, capacidad de abstracción y correlación, inclinación hacia la autorreflexión, competencia lingüística, inclinaciones éticas, matices de la subjetividad (*op. cit.*: 114-115). Ahora bien, al margen de tan peculiar uso del concepto *masa,* si esta había sido siempre disolución de las ilusiones de individualidad y subjetividad, la multitud postpolítica es todo lo contrario: contribución a la descorporización de la sociedad, apoteosis del principio de individuación y regreso con nuevas fuerzas del viejo subjetivismo humanista (Domínguez, 2010: 31-40). En el capítulo titulado "La multitud como subjetividad" de *La gramática de la multitud,* Virno define ese extremo: "Multitud significa la

pluralidad —literalmente, el ser-muchos— como forma durable de existencia social y política, contrapuesta a la unidad cohesionada del pueblo. Es decir, la multitud consiste en una red de *individuos*; los muchos son *singularidades*".

Merece la pena detenerse en la imagen de *red* para darle cuerpo a la multitud postoperaria. Nos lleva a explicar la predilección de los movimientos sociales ciudadanistas por la nuevas tecnologías e internet, en los que se despliegan sociabilidades reticulares, hechas de diálogo y comunicación, sin intermediaciones, descentradas o policentradas, desjerarquizadas, dotadas de estructuras disipadas, a las que la botánica les presta metáforas como la de los rizomas (Domínguez, 2012: 23-31). De ahí esa *multitud inteligente* que acuñara Howard Rheingold (2004), entre cuyas características estaría la de colocarse en el reverso de la multitud fusional, cuyo rasgo identificador sería precisamente su carencia de raciocinio. Pero esa nueva multitud en red solo existe en realidad en "la red", esto es en el ciberespacio, aunque a veces se sustancie en convergencias materiales que no en vano eligen la asamblea como estado natural, puesto que no dejan de ser grandes chats en vivo en que se realiza el sueño dorado del público como conversación de todos con todos.

De hecho, la multitud de ese postmarxismo —que es en realidad, considerando sus fuentes renacentistas y barrocas, premarxista— hereda del público de los pragmáticos esa misma naturaleza de red. El público funcionaba en la modelización propuesta por Park como una "red de perspectivas y de perspectivas sobre perspectivas, replicándose en un infinito juego de espejos […], que no reflejan jamás una conciencia colectiva en fusión" (cit. Cefaï, 2007: 47). Casi un siglo después, la multitud de los *postoperarios* es una red de individuos, de singularidades contingentes que resultan a su vez de un proceso de individuación, puesto que esa multitud, como potencia anónima e indiferenciada, solo puede existir en tanto que se individúa en la acción de sujetos particulares (Virno, 2001).

En *Multitud*, Toni Negri y Michael Hardt insisten en ver la multitud de la

que hablan como multiplicación de subjetividades que produce, ella misma, subjetividad, y que existe y se agita negándose en todo momento a fundirse en cualquier forma de bloque, es decir a *confundirse*.

> La multitud se compone de un conjunto de singularidades, y aquí entendemos por singularidad un sujeto social cuya diferencia no puede reducirse a uniformidad: una diferencia que sigue siendo diferente. Las partes componentes del pueblo son indiferentes dentro de su unidad; se convierten en identidad negando o dejando de lado las diferencias. De este modo, las singularidades plurales de la multitud contrastan con la unidad indiferenciada del pueblo. Los componentes de las masas, de las turbas, de las gentes, no son singularidades, como lo evidencia el hecho de que sus diferencias desaparecen fácilmente en la indiferenciación del conjunto […]. Además, estos sujetos sociales son fundamentalmente pasivos, en el sentido de que no son capaces de actuar por sí mismos, de que necesitan ser conducidos. La gente, o las turbas, o la chusma pueden ejercer efectos sociales —a veces, unos efectos terriblemente destructivos—, pero no actúan por voluntad propia. Por eso son tan vulnerables a la manipulación externa. Con el término de multitud, en cambio, designamos a un sujeto social activo, que actúa partiendo de lo común, de lo compartido por esas singularidades. La multitud es un sujeto social internamente diferente y múltiple, cuya constitución y cuya acción no se fundan en la identidad ni en la unidad (ni mucho menos en la indiferenciación), sino en lo que hay en común (*op. cit.:* 127-128).

Es más: la persecución, el acoso, los castigos, la segregación y todas las violencias nuevas y viejas que conforman las prácticas de control social contemporáneo ya no buscan someter a los ingobernables como lo habían hecho antes, cuanto que estos lo eran como resultado de su toma de conciencia de la realidad y su inmersión en la lucha de masas espontánea u organizada, sino que ahora tienen como objeto "la riqueza de las subjetividades" y como objetivo su destrucción, si es posible antes de que estas se autorreconozcan como parte de la nueva multitud, siendo la principal estrategia contra ellas no ya la represión directa, sino la cristalización en unidades, su enclaustramiento vigilado dentro de cubículos identitarios predefinidos, para hacerlas devenir *masa*. De la conciencia de clase se pasa a la "autoconsciencia", cuya emergencia ya no conoce como escenario las calles, sino ante todo "la cotidianeidad silenciosa de las formas de vida y de las experiencias biográficas individuales" (De Giorgi, *op. cit.*: 148).

Ya se han hecho las suficientes genealogías de la escuela postoperaria y han sido debidamente reconocidos los mimbres con que conforma su teoría y sus propuestas para la acción: la propia tradición renovada del

autonomismo obrerista italiano, un marxismo al que se le habría descontado la dimensión dialéctica, los situacionistas, Simondon, Foucault, Deleuze, etc. En particular, la impugnación a determinados aspectos tenidos por obsoletos de las teorías clásicas de la izquierda revolucionaria y del papel en ellas de las masas como concepto y como realidad empírica pretende hundirse en raíces más profundas todavía: en la recuperación de los aspectos más potencialmente rupturistas en un sentido democrático del humanismo renacentista —Maquiavelo, sobre todo— y en cierto pensamiento político barroco, como hemos visto en especial el de Spinoza.

Ahora bien, a la hora de hacer la historia de la multitud y la multiplicidad postoperaria no siempre se reconoce su deuda con la filosofía liberal-reformista y la psicología de masas de finales del siglo XIX y principios del XX. La multitud de los postoperarios remite en realidad, en cuanto se deja entender, a una reedición del concepto de *público* diseñado por el propio Tarde y luego desarrollado por los pragmáticos como Park y Dewey. Tras ellos el interaccionismo de Blumer y una tradición sociología crítica norteamericana a la que la figura de Hannah Arendt no le sería ajena, como tampoco le sería el marxismo *light* de la Escuela de Frankfurt. Todo ese precipitado, que asumirá como propias todas las variantes de abominación de las masas restituye desde posiciones que se presuponen rupturistas la gran meta liberal de rescatar al individuo de todo avasallamiento por parte de cualquier forma de unificación psicológica o emocional como la que suponen la acción colectiva de naturaleza masiva, pero también la planteada por el encuadramiento organizativo en partidos o sindicatos, la procedente del Estado o la impuesta por la manipulación mediática, propagandística o publicitaria. Se trata de lo que podríamos llamar, evocando la película de Win Wenders, el "amigo americano" de los postoperarios, la conexión que les permite a Negri y Hardt (2002: 372-373) proponer al proletariado norteamericano como modelo para el autonomismo obrero por su capacidad de ignorar las estructuras partidarias o sindicales, o convertir la historia de la elaboración de la constitución de Estados Unidos en el siglo XVIII en la concreción del maquiavelismo republicano y revolucionario cuyo valor

reivindican, al tiempo que paradigma del poder constituyente como máxima expresión de la creatividad emancipadora de la multitud (*op. cit.*: 294-297). Una constitución, la estadounidense, de la que Noam Chomsky decía precisamente que no era "más que una criatura concebida para mantener la chusma a raya y para evitar que ni siquiera por error el populacho pudiera tener la mala idea de tomar el destino en sus propias manos" (citado por Boron, 2005: 117).

Esa línea desemboca en su propia renovación de la mano de la preocupación de los postoperarios porque la multitud que postulan —nueva denominación del público de la psicología de masas y del pragmatismo norteamericano— esté orientada para hacer que la articulación del sujeto con y en lo colectivo se traduzca no, como en la masa, en su desintegración sino, al contrario, en una afinamiento y una intensificación de sus potencialidades como ser autónomo y autodiseñado.

Esa defensa de la individuación como factor clave constituyente frente a cualquier atractor hacia la unidad constituida —Estado, pueblo, clase, masa o público masificado— es del todo consecuente con lo que ya se ha hecho notar que es el ciudadanismo, esa tendencia política que parece convencida de que el antídoto contra el capitalismo pasa o incluso consiste en una radicalización de los principios democráticos como fundamento del lazo social, del individuo responsable y debidamente informado de virtudes cívicas, es decir del *ciudadano*. La democracia radical —o democracia absoluta de la multitud, en dialecto postoperario— es, en ese orden de cosas, subjetividad radical. Se pasa de la historia sin sujeto althusseriana al sujeto sin historia de la nebulosa movimientista postmoderna.

Si la masa marxista era sustantivación del proletariado o de las clases populares, la nueva multitud reifica la vieja sociedad civil inventada por Hegel: consenso entre ciudadanos autoconscientes, libres e iguales, que existe ignorando todo antagonismo en su seno y que habita una trascendental y por supuesto que ficticia esfera pública, situada más allá o al margen de contingencias y determinantes materiales. Pero esa vida civil, entendida en tanto que entidad eventualmente crítica que permite que el

Estado no sea un simple órgano de una dominación arbitraria, Hegel la concibe como sustentada solo sobre la base de "la individualidad abstracta del arbitrio y de la opinión", sobre particulares que han sido emancipados de la voluntad inorgánica de la "mera masa", ni siquiera cuando aparece como "multitud disuelta en sus átomos", en cualquier caso siempre "montón informe cuyo impulso y obrar sería justamente por eso, solo primario, irracional, salvaje y brutal" (Hegel, 1968 [1821]: § 301-302). He ahí la idea precursora de todo proyecto de conquista racionalizante de la chusma, para hacer de ella ora público, ora multitud, luego del giro que recibe el término a manos del extremismo ciudadanista.

Recuérdese que es en buena medida en diálogo no explícito con la centralidad de la oposición público-masa que podemos entender los desarrollos que en los años cincuenta y sesenta del siglo XX conoce ese concepto de *esfera pública*, vista en tanto que arena de encuentro y controversia entre individuos que buscan ponerse de acuerdo acerca de qué pensar, decir y hacer en relación con asuntos que les conciernen, escenario abstracto en que circulan y se intercambian discursos y en el que se desarrolla la actividad de la sociedad civil como dispositivo de mediación y control crítico del poder político. Un ámbito este, por cierto, cada vez más identificado hoy con "las relaciones no gubernamentales y no económicas y las asociaciones de voluntarios que afianzan las estructuras de comunicación de la esfera pública, en el componente de sociedad del mundo de la vida" (Habermas, 2005 [1992]: 367), una descripción que se adecúa bastante bien a la composición de la nueva multitud negriana, tal y como de vez en cuanto aparece precaria y relativamente clarificada.

Es cierto que desde las perspectivas postoperarias ha fracasado el proyecto moderno de sociedad civil —es decir, digámoslo con claridad, de sociedad burguesa— en tanto subsunción racional y consentida de lo particular a un interés universal mediado por instituciones y sostenido por una permanentemente activada pedagogía de los valores. Estamos en realidad en una sociedad postcivil, lo que no implica que por ello se continúe reclamando el potencial democrático y socialista del viejo

concepto de sociedad civil y, es más, se persista en considerar “la sociedad civil como la realidad política más deseable” (Hardt, 2003: 33). Pero ello sin que en lugar alguno se reclame que la socialización y universalización de la esfera civil cumpla con el requisito previo que Marx y Engels le exigían para verse liberada de su pecado original de fantasmagoría al servicio del espejismo democrático burgués: una sociedad sin clases, único escenario en que se podrá hacer realidad la conversión del ciudadano como encarnación o imitación del ideal de propietario privado, en ciudadano como ser humano a secas.

CAPÍTULO 3

UNA INTRODUCCIÓN AL ARTIVISMO

El aumento y la intensificación de las conflictividades asociadas a las grandes reordenaciones urbanas han traído pareja, en las últimas décadas, la creciente expansión desde el campo artístico de un género de creación para el que la calle y la plaza aparecen no solo como escenarios —a la manera del arte público o los llamados artes de la calle–, sino como ámbitos de interpelación directa a dinámicas socioeconómicas neoliberales que son de orden global, aunque encuentran en las ciudades y en torno a temáticas espaciales uno de sus ejes centrales. Se trata de un nuevo tipo de arte político a cargo no solo de artistas, sino también de comunicadores, publicistas, diseñadores, arquitectos…, incluso activistas sin cualificación precisa pero con intencionalidad creativa, con expresiones muy diversas que, de manera inconcreta y con límites y contenidos discutibles, han sido agrupadas bajo el epígrafe general de arte activista o *artivismo*. El artivismo se inscribe en la historia del arte crítico, entendido como aquel que "se propone hacer conscientes los mecanismos de la dominación para transformar al espectador en actor consciente de la transformación del mundo" (Rancière, 2005), pero sus producciones no se conforman, como el *agitprop* (agitación + propaganda), con ser meras transmisoras de consignas de partido o instrumentos a disposición de la pedagogía popular de proyectos revolucionarios, sino que combinan un lenguaje vanguardista con una propuesta política singular cuyo objetivo último es agujerear la realidad, desgarrar la vida cotidiana con sucesos provocados y

provocadores que desenmascaren las servidumbres de que está hecha y las huellas que dejan en ella las diferentes formas de dominación, incluyendo las que someten cuerpos y afectos. Su propuesta es, en consecuencia, la de un auténtico arte biopolítico, puesto que su aspiración es la de ser antídoto contra los venenos de lo que Foucault definiera como biopoder, herramienta y prototipo a la vez de una forma radicalmente distinta tanto de estructuración social como de ejercicio de la subjetividad, convirtiendo el arte en vida y la vida en arte.

Las producciones artísticas de esta nueva índole se postulan como fórmulas de arte público no contextual, en la medida que se despliegan de manera preferente en la actividad ordinaria en las calles para advertir y hacer advertir en él cualidades potenciales para forzar todo tipo de roturas y grietas, signos de la vulnerabilidad de un sistema sociopolítico que refutan y desacatan. La preocupación central de estas corrientes parece ser, en efecto, la de exaltar los valores de los espacios urbanos. Se cuestiona así la voluntad patente de los poderes en orden a exorcizar la amenaza que para su hegemonía supone la acción colectiva en ellos, acelerando al máximo las virtualidades subversivas latentes en la interacción humana ordinaria que se desarrolla en su seno. Los mensajes formales y visuales de este tipo de arte militante aspiran a que se reconozcan en su ejecución los diferenciales que les distinguen tanto del arte público en general como de la agitación artística convencional, especialmente a la hora de interpelar y dejarse interpelar con los marcos en que se despliegan y de que los estímulos sensitivos, emocionales o ideológicos procurados por la intervención artística sean, en un sentido literal, *desencadenantes*, es decir, propicien un despertar no solo de la conciencia, sino también de los cuerpos a la acción.

El arte activista "contempla parámetros como el posicionamiento crítico, la voluntad de interacción con el ámbito social, la vinculación con la especificidad del lugar y el compromiso con la realidad [promoviendo] actividades prácticas que dotarán de un punto de vista alternativo a los sistemas productivos y vehiculadores existentes" (Parramón, 2002). Aglutina a "artistas, colectivos, obras, proyectos y corrientes de

pensamiento que tratan de interpretar las prácticas artísticas y la producción de conocimiento en el marco de una relación social y política con los contextos en que se desarrollan [con el fin de] convertirse en la plataforma de una práctica cultural que devuelva a la estética su capacidad política y pueda convertir las prácticas artísticas en factores de transformación social" (García Andújar, 2009: 101). En la práctica, estas premisas programáticas se traducen en una tendencia a la hibridación y a la interdisciplinariedad; el papel nodal concedido a las llamadas nuevas tecnologías de la comunicación; la relativa renuncia a los determinantes de la autoría: la naturaleza con frecuencia cooperativa y autogestionada de sus producciones, muchas veces empleando nombres colectivos; el énfasis en las puestas en escena en pos de unos máximos niveles de visibilización; la aplicación de criterios de participación e involucramiento que desmientan la distancia entre creador y creación, o entre público y acción; el empleo de estrategias de guerrilla expresiva; el papel asignado al humor, al absurdo y a la ironía; la renuncia a toda centralidad, a las definiciones y a los encapsulamientos; la concepción del artista como activista, es decir, como generador de acontecimientos que modifiquen miradas y actitudes.

El activismo artístico tiene antecedentes formales y teóricos que es posible rastrear y que hacen de él la última etapa hasta ahora de una larga tradición de corrientes artísticas de crítica radical de la realidad, reclamando un especial ascendente de las vanguardias históricas, en especial del productivismo soviético de los años veinte del siglo pasado, del que se vindica su objetivo de una fusión completa de las formas artísticas con las de la vida cotidiana; una penetración del arte en la vida" (Boris Arvatov, 1926; cit. Zalambani, 1997: 37). Es esta meta la que confía al artista la tarea de constituirse en ingeniero al servicio de la conformación de una nueva sociedad, que entiende la creación como construcción y los instrumentos creativos como máquinas que ya no representan, sino que producen. Sobre los precursores de la expresividad artivista, Marcelo Expósito (2014) inventariaría los intentados en forma de

construcción de situaciones y modelación de acontecimientos, modulación de sus intensidades,

montaje de atracciones, shock emocional, experimentación comportamental, agitación de la vibratilidad corporal, performatividad de las identidades, crítica de la representación, alegoría y montaje, prácticas de reapropiación y resignificación, *agitprop* + extrañamiento lingüístico = realismo antinaturalista, guerrilla semiótica y de la comunicación, escultura social, modos de organización autónoma y de producción material e inmaterial autovalorizados, crítica institucional, agenciamientos institucionales monstruosos…

El paso de los movimientos preparatorios a lo que hoy suele reconocerse como arte activista se produciría de la mano de iniciativas que articularon lucha social, ideología política, experimentación comunitaria y creatividad formal. Antepasados cercanos serían el Youth International Party, los yippies, en Estados Unidos a finales de los 6o (Hoffman, 2013); el estilo que adoptan determinadas protestas antimilitaristas y antinucleares a principios de los ochenta —los campamentos femeninos por la paz frente a la base de Greeham Common, en el Reino Unido, pongamos por caso—; la resistencia en Claremont Road, en el marco del movimiento anticarreteras británico una década después. Se generaliza conformando lo que podría ser el frente más creativo del movimiento antiglobalizador a finales de los noventa y primeros años del siglo XXI, acompañando y, en buena medida, aportando un cierto color especial a las grandes convocatorias transnacionales de movilización —Seattle, Goteburgo, Bangkok, Génova, Praga…— o las actuaciones locales ligadas a movimientos sociales de nuevo cuño: feministas, contra la especulación inmobiliaria, de derechos civiles de minorías étnicas o sexuales, de trabajadores precarios o desempleados, ecologistas, ciberespaciales. Los nuevos formatos y discursos de disidencia basados en el arte tendrían su núcleo inicial en Estados Unidos y ya contarían a estas alturas con un cierto número de cánones provistos por artistas individuales o colectivos tales como Wochenklausur, Suzanne Lacy, Reclaim the Streets, ACT UP, Guerrilla Girls, WAC, Santiago Sierra…, de igual manera que sus principales fuentes de inspiración doctrinal se encontrarían en el pensamiento de Suzanne Lacy, Nina Felshin, Nicolas Bourriaud, Hal Foster, Martha Rosler, Rosalind Deutsche, Rosalind Krauss, entre otros (cf. Blanco, Camilo, Claramonte y

Expósito, eds., 2004; Ramírez Blanco, 2014).

Lo que hace el artivismo es, al fin y al cabo, llevar a las últimas consecuencias la lógica de la *performance* artística, a la que se atribuye la capacidad de producir "desterritorialización, dislocamiento, descentralizaciones, intensidades, intersubjetividades. La *performance* coloca el cuerpo y los signos en un estado nómada, transitorio, en el que las experiencias son transformadas. Asocia al artista con un público que debe compartir la intensidad de la experiencia propuesta… Como poéticas de la acción, las *performances* persiguen una radicalización de las emociones en una especie de ritual" (Barbosa de Oliveira, 2007). *Zarandear la realidad* sería la fórmula para resumir la vocación del artivismo, es decir, provocar lo que Roland Barthes llamaba *suceso*, "clasificación de lo inclasificable, es el desecho inorganizado de las noticias informes; su esencia es negativa, solo empieza a existir allí donde el mundo deja de ser nombrado, sometido a un catálogo conocido (política, economía, guerras, espectáculos, ciencias, etc.); en una palabra, es una información *monstruosa*" (Barthes, 1977 [1962]: 225).

Se trata de desencadenar un seísmo o sacudida, producción de extrañamientos súbitos ante la aparentemente anodina cotidianeidad, que se abriría de pronto en canal para mostrarse como ámbito aleatorio predispuesto para *cualquier cosa*, incluyendo los prodigios y los desastres. De ahí la génesis de la *performance* en el concepto mismo de *happening,* es decir "acontecimiento". John Cage hablaba de las *performances* como un "suceder instruyendo", de igual modo que George Brecht designaba sus propios montajes o los de Fluxus como *events*, todo lo cual remite a la acción artística como puro *acaecer*, situación imprevista o sobresalto. También es en ese contexto de la contracultura de finales de los sesenta —*happening*, teatro de participación, teatro de guerrilla…— que las marchas por los derechos civiles o incluso los enfrentamientos con la policía son reinterpretados, más allá de su contenido político, como conformaciones estéticas en las que el púbico interpreta su propia realidad de manera abstracta y creativa en su escenario natural: la calle.

El artivismo reclama y actualiza toda esa herencia y la traslada al centro de la acción política, generando formas poéticas y al tiempo modalidades de alteración del orden público —en el sentido más literal— cuya finalidad es mostrar el rastro del capitalismo en los elementos más insignificantes de la vida cotidiana. Todo ello enlaza con una exaltación del espacio urbano como marco viviente de y para la creación artística, saturado de puntos de focalización efímera, las "iluminaciones" a las que se habían referido Charles Baudelaire, Arthur Rimbaud y, en su senda, Walter Benjamin, que fascinaran a las vanguardias del siglo XX y que darían pie a una larga tradición de producciones procuradas desde todas las formas de creación. Es de esa matriz que surgen en los años cincuenta y sesenta los letristas, el movimiento Cobra y, finalmente, los situacionistas, corrientes que coincidieron en entender que el callejeo debía ser al tiempo receptáculo y motor de la creatividad humana, una vivencia plástica en la que la paradoja, el sueño, el deseo, el humor, el juego y la poesía hacían frente, a través de todo tipo de procesos azarosos y aleatorios, a la burocratización de la ciudad.

LUCHAS ESTÉTICAS

Ahora bien, en la práctica, esa intervención con respecto a las nuevas y viejas problemáticas urbanas ha solido implicar varios efectos paradójicos. Por un lado, desembarco en barrios marginales o en conflicto de artistas o colectivos artísticos constituidos en su mayoría por gente de clase media "concernida", cargada de buenas intenciones y no exenta de paternalismo, que propiciaba espectáculos singulares que se autopresumían al servicio del "empoderamiento" (¿?) de unos vecinos "beneficiarios" de la acción que, como mucho, merecían el papel de comparsas o figurantes y que probablemente contemplaban la irrupción como ajena, cuando no como una especie de burla en que se parodiaban los problemas reales que padecían. Lo mismo por lo que hacía a "estetizar" las penurias de excluidos sociales, como inmigrantes clandestinos o personas sin techo. Por otro lado, es difícil

que esa revitalización protestataria del espacio urbano no haya acabado actuando —lo quiera o no— como uno más de los ingredientes que hace de las "clases creativas" contribuyentes estratégicos a la hora de dinamizar ciudades y mejorar su ubicación en el mercado, generando nuevos sabores locales para los que el arte público —incluyendo su modo "radical"— vendría a ser "un medio artístico para la sobrevaloración de su identidad única e irrepetible" (Szmulewicz, 2013: 39). Se trata de lo que se ha repetido a propósito del papel del arte y la cultura en orden a alimentar las llamadas "marcas de ciudad", dotando centros urbanos o barrios codiciados por la especulación inmobiliaria de un aire bohemio, contracultural o incluso algo *underground*, que haga de ellos lugares atractivos para el consumo espacial de clases solventes. Tampoco habría que olvidar que un cierto toque de radicalidad puede ser un valor añadido para la acumulación y circulación de las nuevas formas intangibles de capital, al tiempo que intenta compensar por la vía ornamental tanto los déficits institucionales en materia de legitimidad como los efectos devastadores de la economía política del espacio en la sociedad capitalista actual. Y todo ello a cargo de los sectores más "inquietos" de esa clase media cosmopolita que integran hoy, en buena parte, jóvenes especializados en esas formas de producción inmaterial, que conforman la mítica "clase creativa" a la que el capitalismo confía su propia reproducción, en este caso estética, en la nueva era tecnológica.

Que la mera estilización de la acción directa que supone el artivismo pueda llegar a formar parte de la oferta urbana en materia cultural y refuerce incluso una determinada imagen de modernidad no tiene por qué sorprender, por paradójico que pueda parecer y que no lo es. Nada chocante debería resultar que un tipo de urbanismo actual, que con razón ha sido calificado de escenográfico, se vea enriquecido con los toques de color que el arte activista añade a toda manifestación ciudadana o con las improvisaciones y los *happenings* con que el transeúnte puede verse sorprendido en cualquier momento gracias a las protestas artísticas. En el fondo, no dejamos de estar ante una variante de lo que Jean Pierre Garnier

(2008: 38) ha definido como la "estetización festiva de la política urbana", contribución de aire radical a la ciudad posmoderna, hecha de fragmentos en contacto, en la que los códigos se pasan el tiempo sobreponiéndose, universo de flujos y avatares, en la que al *zoning* y a la segregación de la ciudad moderna viene a sustituirle de mentirijillas la "desterritorialización de las vivencias" y en la que donde había racionalidad planificadora encontramos ahora un calidoscopio de lo que los modernos estudios culturales urbanos llamaría "imaginarios". Autofraude al servicio de esa ciudad que convierte en dinero lo rupturista y lo imaginativo, incluso una falsa espontaneidad bajo control por la vía de su estatuación como arte. La antigua ciudad industrial deja su lugar a la ciudad terciarizada, que vive de y para las ilusiones que constituyen su principal reclamo. Esa metrópolis no es real, no tiene que ver con sus habitantes: es una pura imagen, que "conlleva la imprescindible convocatoria de los 'sentidos' de color, de los sonidos, de lo visual, de lo teatral, en suma de la 'magia' que recrea una historia urbana fundada en signos" (Carman y Girola, 2006: 101).

A todo ello Jean Pierre Garnier (2012: 8) lo llama *la ville en rose,* para la que la guinda —acreditación última de la ciudad como surtidor de experiencias innovadoras— sería la osadía de las *performances* rebeldes. Además, la apropiación protestataria de los lenguajes festivos, con lo que implican de transformación efímera de tiempos y espacios ordinarios, funciona como una modalidad contestataria de lo que Omar Calabrese (1989) designaba como *neobarroco*. Es como si el talante socialmente estéril de la ostentación y la aparatosidad escénicas que caracterizan las puestas en escena publicitarias de las ciudades, hubieran encontrado su contrapartida —en realidad su complemento— en las impugnaciones de que son objeto, como si consenso y disenso tuvieran que expresarse a través de un mismo código "artístico" y como si al final todo se resolviese en una gran función operística al natural o, mejor incluso, un musical, un ballet con canciones en el que tanto la autoridad como la desobediencia tuvieran que recurrir a la concepción del espacio público como decorado teatral y, en su seno, a la apoteosis constante de la pantomima y el disfraz y a la

gestualidad dramática de cuerpos en acción. A veces se antoja que el destino de muchas acciones de arte público militante no es el público que asiste y se espera que participe y se movilice, ni siquiera una minoría entendida de iniciados o concienciados, ni tampoco un por fin renovado espacio museal, sino los *mass media* o directamente Youtube.

Otro capítulo de la revisión crítica de la estética crítica debería preguntarse si en su búsqueda de nuevas coordenadas de acción ha podido y sabido mantener a raya las tentaciones provenientes de la rama artístico-cultural del sistema institucional y de los mecanismos estándar de producción y distribución de cultura, con su capacidad para digerir y convertir en caricatura y luego en negocio o coartada toda respuesta política estéticamente formulada. Cabe preguntarse si las contraprogramaciones artivistas no han acabado formando parte, en última instancia, de aquellas mismas programaciones de las que se proclamaban disonancia.

EL ACTIVISMO DESACTIVADO

El arte activista se ha conducido hasta ahora como una codificación artística de las conflictividades urbanas actuales. Quizás haya llegado el momento de evaluar la doble voluntad que ha venido desplegando de trascender al mismo tiempo el control hegemónico sobre el campo de las representaciones y los modelos de arte político considerados amortizados. A la hora de hacer tal balance podría ser cosa de examinar no solo si el artivismo ha conseguido salvar por fin el abismo creciente entre el arte y la vida, venciendo las imposturas de la autoría artística, el divorcio entre creador y público o los modelos clásicos de creación y gestión cultural. Tampoco si ha logrado su ambición de escapar de la gravitación de los museos y los grandes centros de cultura y no ha acabado siendo, como se temía, una fuente de vistosos y sorprendentes aspavientos dignos de llenar el apartado de monstruos y genialidades de las grandes instituciones culturales, al mismo tiempo que les facilita cubrir su correspondiente cuota de acidez política.

El artivismo se ha venido formulando desde su inicio como parte de una vindicación de que el espacio público se transformara en lo que el proyecto de la modernidad había prometido que sería, como si el espacio público hubiera sido usurpado y desnaturalizado y tuviera que ser desvelado en su verdad oculta o mancillada. El artivismo suscitaría, por tanto, "distintas modalidades de generación de espacio público genuino o, en su lugar, de denuncia de las anomalías mercantiles que lo subvierten" (Peran, 2003: 89-95). Así, para Rancière (2005: 34). "Constituir un espacio público es una noción que puede entenderse en un sentido abstracto: constituir un espacio de discusión de las cosas comunes, aunque esto puede tener y tiene a menudo, allí donde hay política, un sentido más literal: transformar los espacios materiales de la circulación de personas y bienes en espacio disensuales". Se trataba, en consecuencia, no tanto de emplear el espacio público, sino de *producirlo*.

Cabe identificar cuál es el marco ideológico-contextual de todo ello: el democraticismo doctrinal de la fase histórica pospolítica, en esencia desfondamiento de lo político y desarticulación de las divisiones ideológicas clásicas. También es cosa de examinar no solo estas conexiones que el artivismo presenta en su génesis y funciones, sino la naturaleza de sus propósitos de —por plantearlo en el más bien oscuro dialecto que emplea su dogmática— "diversificar antagonismos", "hacer proliferar los sujetos políticos", "provocar nuevas subjetividades", "generar flujos imaginativos", "crear nuevas herramientas cognitivas", "configurar máquinas expresivas donde las subjetividades se reconfiguran"…, esto es cualquier cosa menos modificar estructuras sociales o animar y preparar una toma del poder para deshacerse de él, objetivos estos menospreciados o incluso ridiculizados en nombre de una concepción lúdica y multicolor de la desobediencia social.

A diferencia de las viejas creaciones artísticas al servicio de la agitación y propaganda política y de clase, el arte activista, en nombre de una pretendida adaptación a las condiciones impuestas por la nueva etapa posfordista del capitalismo, abdica de cualquier principio de

encuadramiento no ya organizativo, sino ni tan siquiera ideológico, declara superada la lucha de clases y se entrega al servicio de la agenda de movimientos sociales circunstanciales, reclamando una fantástica democracia real cuya materialización debería ser un mítico espacio público. De hecho, los últimos grandes movimientos civiles que han conocido algunos países industrializados y que postulan la democracia como alternativa al capitalismo —15-M en España, #YoSoy132 en México, Occupy Wall Street en Estados Unidos u Occupy Central en Hong Kong— han podido ser vindicados como apoteosis de esta festivalización generalizada de la protesta que el arte activista presagiaba y que este ha reclamado como una especie de superproducciones propias.

No nos encontramos con otra cosa que con la escenificación de la perspectiva de las corrientes ciudadanistas, que apuestan por un aumento de la participación y la autogestión y que reclaman una continua activación de la ciudadanía al margen de la política formal y como fuente permanente de fiscalización y crítica de los poderes gubernamentales y económicos en aras de una agudización de los valores democráticos. El objetivo final ya no es la conformación de un bloque histórico, ni convertirse en punto de referencia teórico y práctico, ni cultivar la lucha ideológica, ni suscitar bases orgánicas para la transformación social, sino más bien potenciar el espacio público como escenario programático y dramático de y para las grandes virtudes cívicas, aunque fuera en su interpretación más progresista.

Es en conexión con este sustrato teórico que las propuestas artivistas se proponen una redefinición del concepto de esfera pública, para la que se reclama su emancipación de su titularidad estatal a fin de transmutarse en marco natural de y para la reificación de la democracia. Esta dilucidación destinada a resignificar y redignificar la idea de espacio público y rescatarlo de su pecado original como espacio burgués por excelencia es precisamente la misma que el ciudadanismo ha reclamado, presumiendo que es posible encontrar aquello que el idealismo democrático de la pequeña burguesía siempre ha anhelado: una superación e incluso una deslegitimación del vieja disciplina sindical y política de clase. Esta dinámica reconstituyente

del universalismo democrático a la que el artivismo quiere contribuir no expresa un anhelo de futuro, sino más bien lo contrario: la nostalgia ciudadanista por la mitológica ágora democrática de la que hablan las actualizaciones de la filosofía política kantiana debidas a Hannah Arendt, Reinhardt Koselleck o Jürgen Habermas, y ya conducidas a sus máximos niveles de impaciencia y radicalidad, de los Negri, Hardt, Virno, Lazzarato, etc.

Las objeciones aquí planteadas no son ni nuevas ni originales. Antes al contrario, se reclaman deudoras de la perspicacia que demostró Wolfgang Harich (1988 [1971]) al reprobar el neoanarquismo que habían alumbrado las grandes movilizaciones estudiantiles de finales de los sesenta del siglo pasado. Harich reconocía en aquel contexto inmediatamente posterior a la derrota de las revueltas del 68 los peligros del nuevo voluntarismo anarquista, que se convertía en cómplice objetivo del reformismo al desviar las energías revolucionarias hacia un apoliticismo inerme, abocado al cultivo de protestas meramente retóricas. De esa deriva responsabilizaba en buena medida a los teóricos de la Escuela de Frankfurt. Estos habían conseguido generar un precipitado doctrinal en el que el trasfondo ideológico liberal se disfrazaba con todo tipo de estridencias de apariencia radical, ocupadas en la denuncia de cuestiones periféricas que no constituían motivos de alarma o preocupación real para el sistema capitalista: sus estructuras esenciales no se veían denunciadas y menos todavía amenazadas. En esa línea, se acababa elevando —caricaturizaba Harich— la desinhibición sexual o la "gamberrada rockera" a la categoría de acción revolucionaria. Es ahí que el autor de *Comunismo sin crecimiento* brinda como ejemplo de ese tipo de distracción pseudorevolucionaria la proliferación de *performances*, incluyendo a aquella que, en 1969, rodeara a Adorno de jovencitas en *topless* en una intervención del maestro en la Goethe Universität de Frankfurt, todas ellas militantes de la Außerparlamentarische Opposition, la APO, un movimiento al que se ha señalado como precursor directo de las movilizaciones indignadas de principios de la década de los 2010.

Flashmobs, *perfomances*, improvisaciones, irrupciones, interrupciones… La cuestión no es la de preguntarse si este nuevo campo de experimentación formal es o no es arte, sino si es o no es revolución o menos contribución efectiva a una superación real del sistema capitalista. El artivismo quizás no ha hecho sino explicitar una concepción de la acción política no como generadora de procesos y estructuras, sino como una antología de estallidos creativos, una especie de *suite* de momentos brillantes y sorprendentes o acaso una gran comedia de situación, una colosal *sitcom*. La modesta agitación y propaganda se ha visto sustituida por un nuevo estilo de arte político que se presenta con la pretensión de rasgar la realidad cotidiana, cuando lo que hace es quizás solo elevar la fiesta sorpresa a la altura de forma de lucha y de género artístico al mismo tiempo.

¿Hasta qué punto han alcanzado objetivos los intentos artísticos por generar canales diferenciados y entornos paralelos, ajenos a los tradicionales? No se trata de compartir la inquietud ante un eventual fracaso, sino, al contrario, de preguntarse si acaso su éxito, es decir, su generalización como modelo para la protesta, y sus apoteosis masivas, no ha afectado a algunas formas actuales de movilización social y ha estado entre las causas de su débil consistencia, su falta de perseverancia y su dificultad crónica a la hora de definir lo colectivo. En paralelo, ya no es cosa de plantearse si ha sido o sería posible zafarse de la abducción ejercida desde los grandes marcos de producción y distribución de cultura. Por el contrario, la cuestión es si el artivismo ha contribuido a una atenuación de los efectos cuestionadores del combate social como consecuencia de una exesiva dependencia de unos medios de comunicación atentos solo a la acción cuando asume la forma de *show* y si se han aprovechado demasiado de la virtud multiplicadora, pero también banalizante, de las nuevas redes sociales (Domínguez, 2010: 67-74). Planteado de otro modo, el interrogante a formularse es si el arte activista no habrá tenido la paradójica virtud de constituirse en un mecanismo de desactivación del activismo.

Parafraseando lo que Pierre Bourdieu dijera un día a propósito del pensamiento crítico, bien cabría establecer que un arte realmente crítico ha

de empezar por una crítica de los fundamentos económicos y sociales más o menos inconscientes del arte crítico (en Bourdieu y Haacke, 2005 [1994]: 67). En este orden de cosas, de lo que se trata es de emplazar al activismo artístico a aplicar sobre sí mismo su implacable vocación crítica y a enfrentarse honestamente con sus propias contradicciones y paradojas, para establecer si, una vez reconocidas, continúa defendiendo la eficacia de esta tipología artística como instrumento de denuncia del contexto en que se produce. El dilema formulado tanto desde la creación artística como desde la discusión teórica se moverá seguramente entre dos extremos: el más optimista se mantendrá leal a la convicción de que los nuevos formatos artísticos y el arte público más militante pueden aportar algo a las causas sociales, trascendiendo los muros físicos y morales que imponen las instituciones y mezclándose con el universo real que pretende cambiar; el más escéptico dudaría de la viabilidad de tal huida y apuntaría la sospecha de que el artivismo ha extendido el triunfo de lo fácil también al campo de la acción colectiva. Parafraseando ahora un célebre poema de Maiakowski, su barca ha terminado rompiéndose contra aquella misma vida cotidiana que aspiraba a romper.

CAPÍTULO 4

LA DIVERSIDAD BIEN TEMPERADA

Cada vez se generaliza y se asume más como incontestable un discurso que interpreta como problemática la intensificación de la diversidad cultural resultante de los flujos migratorios que desembocan en las sociedades de capitalismo avanzado e insinúa o proclama la necesidad de reaccionar ante ella de una u otra forma. Ese presupuesto reactivo, que entiende que la heterogeneidad incontrolada es una anomalía cuyos efectos urge desactivar, suscita actitudes que, de manera grosera, podríamos tipificar integrándolas en dos grandes bloques. Uno de ellos está constituido por los nostálgicos de una uniformidad cultural que solo ha existido en su imaginación, que, angustiados, reclaman actuaciones que limiten adhesiones culturales que se supone que en un sistema democrático no solo deberían verse respetadas, sino incluso protegidas. La otra postura vindica la tolerancia y el respeto hacia quienes se percibe que no son como la mayoría y a los que se aplica todo tipo de denominaciones de origen que, en el fondo, confirman la situación de excepcionalidad en la que se hallan atrapados: "minorías étnicas", "inmigrantes", "gente de otras culturas"…, es decir, personas a las que se aplica una marca de "diferentes" que las distingue del resto de seres humanos, considerados "no diferentes" o "normales".

Esas dos posturas —la "intolerante" y la "tolerante"– no son, a pesar de su apariencia, demasiado diferentes y ambas coinciden en considerar la diversidad cultural no como lo que en última instancia es —un hecho y basta–, sino como una fuente de problemas que requieren una respuesta

adecuada y enérgica, restrictiva en un caso, moral en el otro. La posición intolerante es la que han mantenido siempre las ideologías explícitamente racistas, ya sean fieles al modelo clásico del racismo biológico, ya sea bajo las nuevas modalidades basadas en el uso excluyente del término "cultura". La otra actitud, la "tolerante", es la que han hecho suya las instituciones, los medios de comunicación y las mayorías sociales debidamente adiestradas en un lenguaje políticamente correcto, su formalización ha corrido a cargo de organizaciones especializadas en antirracismo, y aparece hoy asumida como uno de los ingredientes centrales del moralismo ciudadanista. Esta postura, que proclama las virtudes de la comprensión y la apertura a un "otro" previamente alterizado, se sostiene en una pseudoideología que denunciara ya hace años Pierre-André Taguieff (1995) y que consiste en proclamaciones bienintencionadas contra una amenaza racista reducida a la actividad de los partidos o grupos acusables de xenófobos, pero que raras veces señala con el dedo los mecanismos sociales de dominación vigentes. El antirracismo bienpensante y sentimental se traduce en grandes galas mediáticas contra la xenofobia, hiperactividad denunciadora —que suele reproducir la retórica estigmatizadora de ese mismo racismo que cree desenmascarar—, profesionalización de la lucha contra la discriminación, proliferación de clubes de fans del multiculturalismo, etc.

Ambas posturas —la intolerante y la tolerante— coinciden del todo a la hora de concebir determinados conflictos como consecuencia de posiciones civilizatorias incompatibles o mal ajustadas, conflictos que —sostienen los partidarios de la comprensión y el amor mutuo— quedarían cuanto menos aliviados si los actores sociales aumentasen sus niveles de empatía e intensificasen sus encuentros. Por descontado que unos y otros se ponen de acuerdo en considerar la "cultura" asignada a cada uno de los segmentos sociales mal avenidos —o a alguno de sus aspectos— como el origen de sus contenciosos, evitando o colocando en lugar secundario cualquier explicación social, económica o política en el diagnóstico de las diferentes situaciones de choque. Son las identidades, y no los intereses, lo que concurre en la vida social —se repite— y, por tanto, la causa de lo que

sucede pasa a ser ubicada no en desavenencias derivadas de todo tipo de injusticias y prácticas marginadoras, sino en malentendidos culturales resolubles total o parcialmente a través del diálogo y la reconciliación entre las partes.

Y es entonces cuando vemos entrar en juego las invocaciones al "multiculturalismo", a la "interculturalidad" y a otros derivados de una concepción apolítica, aeconómica, asocial y ahistórica de la cultura, uno de los ejes fundamentales de lo que Salvatore Palidda (2009) llama "el racismo democrático". También de tal principio depende la irrupción en escena de todo tipo de expertos en resolución de conflictos que aparecen bajo el epígrafe de "mediadores culturales", una nueva profesión que vuelve a poner de manifiesto la bondad de la inmigración en orden a generar puestos de trabajo especializados entre la población autóctona. Nunca se deja de sostener que la cultura y los conflictos derivados de la concepción del mundo de cada uno de los sectores presentes, con metas específicas en la vida social, son lo que nos ha de preocupar y lo que ha de motivar movilizaciones promocionadas institucionalmente —fiestas de la diversidad, semanas de la tolerancia, jornadas interculturales, macroespectáculos internacionales como el Fórum Universal de las Culturas— que estimulan las buenas vibraciones del público, al mismo tiempo que el sistema escolar convierte este buenismo en líneas pedagógicas destinadas a hacer aceptable, con paciencia y amor, la presencia de extraños culturales en las aulas. Todo por entender y dar a entender que la sociedad es diversa, pero que esta diversidad, desprovista de cualquier concomitancia política, social o económica, la podemos digerir como un espectáculo amable y ejemplarizador, una permanente lección ética de cómo se administra el conflicto haciéndolo callar.

Todo tipo de organizaciones ciudadanas se abandonan a vaporosas proclamaciones en favor de los buenos sentimientos y el diálogo. Los estragos de ese virtuosismo civil se hacen notar por doquier y entre ellos destaca el de haber desactivado en buena medida la capacidad de los desposeídos y los vejados para la desobediencia y la lucha. Tras esas

expresiones de hipocresía lo que hay es ese espejismo que hace creer que los derechos tienen existencia autónoma, que pueden vivir alimentándose de lo que Sandro Mezzadra (2005) llama "círculo virtuoso" en materia de inmigración. Uno de los ingredientes de ese virtuosismo de la nueva corrección política es el estado de permanente vigilancia ante lo que se muestra como "actitudes xenófobas" o "brotes racistas". Ese argumento imagina una grave amenaza para la convivencia procedente de la actividad perversa de grupúsculos, organizaciones o incluso grandes partidos políticos a los que se etiqueta como ultraderechistas. En los casos más agresivos esta denuncia promueve y justifica iniciativas legales y policiales que cuentan con el respaldo entusiasta de la prensa y de numerosas organizaciones civiles.

Se trata de lo que Leo Strauss (2000) ha llamado atinadamente la *reductio ad hitlerum* o presunción de que los racistas tienen la culpa del racismo y que este consiste sobre todo en el activismo de grupos marginales de ultraderecha. Es fácil desvelar el efecto distorsionador de estos relatos centrados en la figura del racista bestial. Hay racistas absolutos, se informa, para inmediatamente tranquilizarnos dándonos a conocer que *son ellos*. Es decir, el racista siempre es el otro. Es además un racista paródico, una caricatura de nazi, del que a veces se puede establecer la génesis de su invención y diseño. La leyenda de los *skin heads* resulta bien ilustrativa de ello, puesto que ha consistido en proveer de rasgos de congruencia a un movimiento básicamente estético y desideologizado, sin apenas coherencia interna, al que se ha conducido al centro de la atención pública para hacer de él paradigma del racismo diabólico. Al final, no solo se ha logrado que muchos cabezas rapadas se hayan amoldado a la imagen que de ellos circulaba, sino que se ha contribuido a ampliar su base de reclutamiento: tanto repetir que todos los *skins* son peligrosos que todos lo peligrosos han acabado por vestirse como *skins* para que se note que lo son.

La opinión pública percibe así el racismo como una patología localizada que puede y debe ser combatida. De la mano de tan atroz simplificación, el ciudadano llega a concebir el "auge de la intolerancia" a la manera de una

especie de wéstern, en que unos malvados persiguen y maltratan a marginados a los que de por sí ya se suponía problemáticos. Es decir, los trabajadores extranjeros, así como otros estigmatizados —vagabundos, travestidos, jóvenes de aspecto inconveniente…— ven de este modo reforzada su reputación de conflictivos, puesto que, "por si fuera poco", provocan la aparición de esos parásitos característicamente suyos que son los racistas. Además puesto que se trata de un problema de orden público se puede llegar a otra conclusión paradójica: "Contra el racismo: ¡más policía!". Inferencia sarcástica esta, sobre todo pensando en a quiénes suele temer más un inmigrante y en quiénes son los destinatarios de tantas de las denuncias que se recogen en los informes de las organizaciones antirracistas.

Más allá de esa tarea de desresponsabilizar a las autoridades políticas y a las mayorías sociales, la *reductio ad hitlerum* implica algo mucho más preocupante. Es ese fenómeno el que nos permite contemplar cómo los movimientos antirracistas reproducen ellos mismos los mecanismos que critican. Dicho de otro modo, al racista total se le aplica el mismo principio del que se le supone portador. ¿Qué dice el racista?: "toda la culpa es del inmigrante". ¿Qué dice la corrección política antirracista?: "Toda la culpa es del racista". Conclusión: suprimámosle —a uno o a otro— y el orden alterado quedará restablecido. Hacer de la lucha antirracista una cruzada contra racistas distinguibles y localizados supone no solo escamotear el origen real de la segregación, la discriminación y la violencia contra seres humanos por causa de la identidad que reclaman o se les atribuye, sino que ejemplifica en qué consiste la estigmatización, ese mecanismo que permite delimitar con claridad a una minoría como causante de determinados males que afectan a la sociedad y que se evitarían si dicha minoría fuera suprimida o desactivada.

Hay racismo, lo sabemos. Pero hay racismo no porque haya desigualdad, explotación o pobreza…; hay racismo porque hay racistas. ¿Para qué perder el tiempo corrigiendo leyes injustas o limitando los estragos del libre mercado de mano de obra? Centrémonos, simplemente, en localizar y

perseguir al racista y el problema habrá encontrado su remedio. Como escribiera Taguieff (1996), el orden ideológico "progresista" no tiene nada que envidiarle al orden moral "reaccionario", con el que en el fondo tiende a confundirse, puesto que tanto uno como otro no viven sino de la sospecha y la denuncia. En eso se ha convertido el antirracismo oficial: en un conjunto de recetas teóricas que, como señala de nuevo Taguieff, le permite a los bienpensantes, sin riesgo ni compromiso reales, dedicarse a dispensar lecciones de moral.

Al mismo tiempo que se nos pone en guardia ante la peligrosidad del racista integral, esos mismos dispositivos retóricos se encargan de alertar de la tendencia que las mismas mayorías sociales a las que van destinados experimentan a expresarse de forma impropia. El resultado de encuestas periódicas suscita la preocupación oficial sobre el aumento de opiniones que se tildan rápidamente como "racistas". Los barómetros en que se cuantifica la percepción pública de los "principales problemas que sufre el país" insisten en esa misma convicción de que los extranjeros pobres son vistos como una fuente activa de inquietud. Al mismo tiempo, las tertulias mediáticas o los programas televisivos con la participación de público y "expertos" tratan de responder a preguntas del tipo "¿somos racistas?". Todo ello genera un ambiente ideológico que insiste en insinuar que todos somos potencialmente heterófobos como consecuencia de factores psicosociales inmanentes al ser humano; todos estamos de algún modo afectados por el virus de la xenofobia y todos podríamos desarrollarlo en cualquier momento. La cuestión entonces se plantea en términos de una predisposición humana intrínseca que solo la educación y la obediencia a las instrucciones para la nueva corrección política podrían mantener a raya, si no corregir, siempre siguiendo el principio incuestionado de que el racismo es una cuestión de conductas, incluso de opiniones, pero no de estructuras. De ahí la confianza que se pone en una adecuada formación de la población a través del aparato educativo o de los *mass media*, como profilaxis o corrección de sectores sociales no suficientemente adiestrados en "valores", que coinciden, por supuesto, con los que ocupan los bajos de

la estructura social, lo que hace que la crítica al racismo popular esté siempre teñida de desprecio de clase.

Ese es el núcleo duro del antirracismo tolerante: su fundamental hipocresía, su insistencia en proclamarse encarnación privilegiada de principios morales abstractos que tantas veces ignora en la práctica, pero que cultiva constantemente en esas puestas en escena a las que se reduce su compromiso y que, por lo demás, son del todo compatibles con actitudes prácticas que no pocas veces maltratan a aquellos mismos cuya supuesta alteridad exalta.

UN INTERNACIONALISMO DE CLASE MEDIA

Es —o debería ser— evidente que el núcleo central del llamado "problema de la inmigración" no es el de si podemos o no convivir con la diferencia, sino si podemos convivir con el escándalo de la explotación humana masiva indispensable para el actual modelo de desarrollo económico. En el actual momento del proceso de desindustrialización y terciarización generalizadas, esta explotación no se pone a disposición del maquinismo y la producción industrial, sino de una economía de servicios en la que los nuevos proletarios ya no son productores sino, en efecto, eso: servidores, cultivadores de nuevas formas no del todo desconocidas de servidumbre y entrenados en diversas modalidades de servilismo. Este es el destino de los nuevos contingentes de trabajadores extranjeros: incorporarse a un mercado de trabajo más inclemente que el propiciado por las fábricas, colocarse en los extremos de la precarización y la subcontratación laboral o alimentar tanto los nuevos ejércitos de parados como las nuevas formas de lumpenproletariado y de marginación social, permanentemente al límite o dentro de la no menos productiva esfera económico-moral de la seguridad y el delito.

Es entonces cuando podemos entender para qué sirven todas aquellas invocaciones rituales a la tolerancia entre culturas y todas las iniciativas cargadas de buenas intenciones que giran entorno ya sea a la "integración

cultural", o, en el caso de la antigua izquierda hoy convertida al ciudadanismo, a la "convivencia ciudadana" con los trabajadores procedentes de la inmigración. En un tema como el de la mano de obra barata procedente de otras sociedades, esta cualidad casi demiúrgica de la ideología da vueltas alrededor de todo tipo de abstracciones relativas a la civilidad y la ciudadanía. Es más, el dialecto del "multiculturalismo" y la "interculturalidad", tal y como se emplea, así como la retórica del elogio estético a la diversidad, se adecuan a la perfección a la proliferación de metáforas que disimulan que lo son de la libre circulación de capitales y que aluden a "espacios virtuales", "flujos transaccionales", "hiperespacios", a "híbridos culturales", a "fractalidades"… Ese dialecto sirve para describir un orden cultural de dimensiones mundiales sin eje ni estructura, pura desterritorialización, orden del que la mezcolanza de gentes y de culturas serían una variante o concreción y en el que cualquier referencia a las condiciones materiales de vida de los protagonistas de ese supuesto caleidoscopio cultural sería perfectamente prescindible.

El modelo ideal de "integración cultural total" nos lo brinda la imagen del cosmopolitismo, redefinido desde el ciudadanismo neorrepublicano como policentralidad o multipolaridad (Mouffe, 2007: 93-125), que exalta la naturaleza compuesta de las sociedades, como si a la vieja identificación territorio-cultura le hubiera venido a sustituir la de territorio-pluralidad, en la que la homogeneidad exigible en la población a controlar ya no se obtuviera por medio de una cosmovisión compartida, sino a través de una ecúmene basada en los valores de la civilidad y la ciudadanía. Como ya ocurriera antes con naciones-Estado como Brasil o Estados Unidos, hoy son cada vez más los gobiernos que reclaman para el territorio que administran las ventajas del mestizaje y se presentan como ejemplo de coexistencia próspera y fértil entre distintos; es más, que usan ese rasgo constitutivo —debidamente expurgado de cualquier aspecto conflictivo— como un reclamo legitimador. Las elites intelectuales que han recibido el encargo de teorizar esas distintas transfiguraciones del flujo de dinero y de poder lo han convertido en una vaga ideología que algunos autores han designado como

liberalismo cultural.

Interesante al respecto es la figura de quienes gustan presentarse a sí mismos como cosmopolitas, encarnación globalizada de la figura del ciudadano como entidad indeterminada que preside el sistema político liberal. El "ciudadano del mundo", en efecto, es aquel a quien no le afectan las restricciones a que se ven sometidos los no nacionales en cualquier país, sobre todo sin son pobres, puesto que su situación legal objetiva les niega plenos derechos de ciudadanía, recordándonos que el pecado original de la más emblemática de las declaraciones de derechos humanos, la francesa de 1789, ya se encargaba de diferenciar entre "hombre" y "ciudadano", reconociendo que no todos los seres humanos son o pueden ser ciudadanos. Para el cosmopolita, en cambio, devenido turista, viajero, estudiante o trabajador extranjero cualificado, el planeta entero es espacio público, puesto que, se halle donde se halle, siempre "sabrá comportarse", es decir, estará en condiciones de conocer y manejar las normas de comportamiento pertinentes, racionales y defendibles, todas ellas adecuadas a principios universales a los que no en vamos solemos llamar *urbanidad* o *civismo.* Es el cosmopolita quien se encarga de demostrar que existe una forma específica de internacionalismo que hace posible a la gente de clase media reconocerse y ser reconocida allá donde se encuentre, un club de elite cuya pertenencia les permite, vayan donde vayan, sentirse siempre superiores a los demás.

El mundano es, así, la proyección en efecto mundial del ciudadano moderno, cuyo prototipo lo proveyó la figura del librepensador moral, culto e informado que la burguesía reformista del XIX soñó reinando en el sistema democrático que debía organizar la nueva sociedad capitalista. Ese prototipo de ciudadano universal se correspondería con alguien cuya mera presencia le haría digno de derechos, respecto de los cuales sus circunstancias sociales serían insignificantes en un espacio abstracto de convivencia: una esfera pública burguesa ya mundial. Lo que ocurre es que para un número inmenso de personas ese galardón no sirve de nada cuando su género, edad, color de piel, capacidad física, orientación sexual, clase

social, religión, vestimenta o simplemente su incapacidad para manejar modales de clase media…, los inhabilita para una vida social plena y han de pasarse el tiempo dando explicaciones sobre la desviación, el exceso o la carencia que se les atribuye. Todo ello por no hablar de esos millones de inmigrantes y refugiados a los que se les escamotea ya no el derecho a ser ciudadanos, sino el de ser reconocidos como seres humanos. Para todos ellos la imagen presuntuosa del cosmopolita es todo un sarcasmo, una burla.

LA DOMINACIÓN VIRTUOSA

De la mano del cosmopolitismo, de la ciudadanía multicultural y del antirracismo testimonial la diversidad cultural es domesticada y no solo se constituye en una fuente de legitimación ideológica para el espejismo de unas relaciones sociales horizontales, sino que puede convertirse en un negocio y una industria en cuanto sus productos se colocan en el mercado como auténticos nuevos artículos típicos, que ahora ya no lo son, como antes, de lo tradicional, sino de un nuevo sabor local que ha pasado a caracterizarse ya no como singular, sino como "diverso". De hecho, las clases medias que alimentan los procesos de gentrificación que afectan a tantos centros urbanos buscan precisamente eso: hibridación cultural, abigarramiento inofensivo de gentes diferentes, paisajes multicolores que le den un aire "internacional" a su cotidianeidad. Estamos ante esa nueva corrección política consustancial a la producción de una imagen moralizada del mundo social y una imagen de la que, por supuesto, la verdad de las clases ha sido debidamente escamoteada. Así se puede distinguir entre lo que es una experiencia social a ras de suelo marcada por el dolor, las carencias, las injusticias que sufren los seres humanos reales que configuran el "mosaico" cultural de las ciudades y una perspectiva que, desde arriba, puede contemplar esa misma heterogeneidad como un espectáculo ofrecido a sus ojos. Jonathan Friedman (2003: 179) lo ha descrito muy bien: "Es una visión a vista de pájaro, que mira el bazar multiétnico o al vecindario étnico, y se maravilla con la fabulosa mezcla de diferencias culturales

presente en ese especio". Apropiación ideológica y al mismo tiempo mercantilización de una percepción sensualista de lo que en la práctica es simplemente miseria y explotación.

De hecho, el antirracismo de la "ciudadanía en igualdad" es el que provee de razones ideológicas —de "valores"— la labor de los "mediadores culturales", encargados de hacer de intermediarios —cabría decir mejor cortafuegos— entre los poderes políticoeconómicos y los sectores sociales conflictivos, representando a los primeros ante los segundos y usurpando la voz de los segundos ante los primeros. También asume la tarea de depararle al ciudadano medio puestas en escena de la pluralidad humana, la misma que podemos ver desplegándose a diario a nuestro alrededor, es de pronto instalada entre comillas por los correspondientes festivales de la diversidad, a veces en recintos cerrados y de pago, en los que el visitante es invitado a hacer y a mirar, como si fuese un turista de visita o un consumidor que pasea por un centro comercial, las expresiones culturales remotas que han venido a vivir en lo que nunca deja de pensar como su casa. "En las fiestas de la diversidad y en las escuelas multiculturales aprendemos las recetas de cocina del 'otro', las fechas de su calendario y los nudos de su kimono o de su chador. Bajo tanto exotismo se cierra el espacio para las verdaderas preguntas: ¿cuándo saliste de tu casa? ¿Qué has dejado allí? ¿Qué has encontrado? ¿Cuánto ganas? ¿Estás sola?" (Espai en Blanc, 2004: 63).

Esta diferencia que se nos muestra en los grandes bazares multicuturales es una diferencia desactivada, inofensiva, de juguete, sin ninguna capacidad cuestionadora, rendida al servicio de la sociedad multicolor y polifacética, en la que los inmigrantes miserabilizados se convierten en sonrientes figurantes de un *spot* de promoción de una sociedad armoniosa y debidamente desconflictivizada. Se impone aquí una recuperación de la denuncia feroz que buena parte de la obra de Friedrich Nietzsche formula contra toda teoría de los valores, en la que, como hiciera notar Gilles Deleuze al inicio de su ensayo sobre Nietzsche, la modernidad supo "engendrar un nuevo conformismo y nuevas sumisiones" (1971: 7). Toda la genealogía nietzscheniana es, en ese sentido, arqueología de los argumentos

que protegen e inmunizan lo dado por supuesto de la crítica. En concreto, esa pieza fundamental de la filosofía "a martillazos" de Nietzsche que es *El Anticristo* (2004 [1895]) se conforma toda ella como un desenmascaramiento de las distintas formas aplicadas del "buen corazón", esa especie de salivilla repulsiva que se escapa de la comisura de los labios de los exhibicionistas de la bondad, que afirman combatir la miseria ajena pero que hacen lo posible por conservarla y multiplicarla, puesto que al fin y al cabo viven de y por ella. Nada más malsano, nos dirá Nietzsche, que ese culto a la pobreza y al fracaso que hay tras la misericordia cristiana, cuya variante laica actual sería lo que algunos etiquetan con el eufemismo "solidaridad". Nietzsche despreciaba "aquella tolerancia que todo lo 'perdona' porque todo lo 'entiende'" "¡Antes vivir en medio del hielo que en medio de las virtudes modernas y otros vientos del sur!", clama el sabio en la primera página de la obra.

Las cosas no han cambiado demasiado. Hoy, peores que los racistas son los virtuosos del diálogo entre culturas, de la cooperación entre pueblos, los cultivadores de la "apertura al otro", todos aquellos que se refugian en organizaciones dedicadas a suplantar a los humillados. Como en *Santa Juana de los Mataderos*, la obra en que Bertolt Brecht dibujaba a los Capuchas Negras, cuyo papel en el conflicto que enfrenta a los trabajadores en huelga con sus patrones es no muy diferente del de ciertas organizaciones actuales "solidarias" con todo tipo de sectores populares vulnerados. Una de las Capuchas Negras, Juana Dark, es la encarnación perfecta de ese mismo virtuosismo vicioso que Nietzsche aborrecía. El objetivo que estaba asumiendo sin saberlo: calmar la agitación de los oprimidos y agraviados, desviar la atención del núcleo central de los problemas —el de la explotación de una mayoría por parte de una minoría —, hacer proselitismo para los valores de la paciencia y la resignación frente a esa misma injusticia que solo se denuncia tibiamente. La diferencia sería que el lugar argumental de los viejos principios de bondad cristiana universal lo ocuparían ahora las nuevas elevaciones relativas a los derechos humanos o a los valores abstractos del ciudadanismo. Pero tanto para el

cristianismo benéfico de Nietzsche como para el actual lenguaje de la tolerancia y el diálogo, la cuestión se plantea en los mismos términos que Brecht delataba. Cuando Juana descubre que su combate ha sido inútil y que, en tanto no "he ayudado a los perjudicados, he sido útil a los verdugos", reconoce:

Lo que puede parecer una buena acción, puede ser solo [una apariencia
Un acto no puede ser honroso si no pretende
cambiar el mundo radicalmente. ¡Bastante lo necesita!
Y yo, impensadamente, llego como caída del cielo
[para los explotadores.
¡Ay, bondad nefasta! ¡Sentimientos inútiles! (Brecht, 1976: 140).

En una sociedad en que ha quedado por fin abolida la lucha de clases en nombre de la "convivencia entre culturas", es indispensable que cunda el discurso moralizante de la mutua empatía entre distintos, la estética Benetton de la diferencia. Tras ella se oculta y legitima el abuso como forma de administración de lo humano. Como si de pronto se hubiera hecho posible el sueño dorado totalitario de una superación sentimental de los conflictos en nombre de principios metafísicos universales mostrados como los más elevados. Eso es lo que se nos repite desde los altavoces oficiales: "Tended vuestra mano al distinto; demostradle una vez más que vuestra superioridad consiste en que no os sentís —aunque os sepáis— superiores". Modalidad actual de uno de los lemas más astutos que han sido capaces de inventarse y esgrimirse para convertir el poder en dominación: "Amaros los unos a los otros, como yo os he amado".

De la actual retórica de la "convivencia entre culturas" Nietzsche podría decir lo mismo que de aquella que le tocó contemplar en su tiempo y denunciar en *El Anticristo*: que para ella "abolir cualquier situación de miseria iba en contra de su más profunda utilidad, ella ha vivido de situaciones de miseria, ha creado situaciones de miseria con el fin de eternizarse" (*op. cit.*: 165). El racismo es hoy, en efecto, ante todo abierto, democrático, solidario… La explotación, la exclusión, el acoso…, todo eso aparece hoy disimulado bajo melifluas invocaciones a las nuevas palabras mágicas con que calmar la rabia y la pasión —diálogo, diversidad,

solidaridad, civismo…–, en liturgias en que los nuevos déspotas pueden exhibir su generosidad. Vigencia absoluta, por tanto, del desprecio de Nietzsche hacia esa babosidad cristianoide que ama revolcarse en la resignación y la mentira y que no es más que falso compromiso o compromiso cobarde. Porque ese discurso multicultural que proclama respeto y comprensión no es más que pura demagogia que elogia la diversidad luego de haber desactivado su capacidad cuestionadora, de haberla sustraído de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDT, Hannah (1974 [1951]): *Los orígenes del totalitarismo,* Madrid, Taurus.

BARBOSA DE OLIVEIRA, Mirtes Lia (2007): *Corpos indisciplinados. Ação cultural em tempos de biopolítica*, São Paulo, Beca.

BARTHES, Roland (1977 [1962]): "Estructura del 'suceso'", en *Ensayos críticos*, Barcelona, Seix Barral, pp. 259-276.

BLANCO, Paloma *et al.* (2001): *Modos de hacer. Arte crítico, esfera pública y acción directa*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

BLUMER, Herbet (1987 [1946]): "A Massa, o Público e a Opinião Pública", en Gabriel Cohn, dir., *Comunicação e indústria cultural*, São Paulo, T. A. Queiroz Ed., pp. 177-186.

BORON, Atilio (2005): *Imperio & imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, Buenos Aires, CLACSO-Eudeba.

BOURDIEU, Pierre y HAAKE, Hans (2004 [1994]): *L'art i el poder. L'intercanvi lliure,* Barcelona, Edicions de 1984.

BOURDIEU, Pierre y PASSERON, Jean Claude (1975 [1963]): "Sociología de la mitología y mitología de la sociología", en *Mitosociología*, Barcelona, Fontanella, pp. 17-58.

BRECHT, Bertolt (1976 [1931]): *Santa Joana dels Escorxadors*, Barcelona, Edicions 62.

CALABRESE, Omar (1989): *La Era Neobarroca*, Madrid, Cátedra.

CARMAN, María y GIROLA, María Florencia (2006): "Procesos de transformación urbana en lugares centrales y periféricos del área metropolitana de Buenos Aires: ¿ganó el urbanismo escenográfico?", en Heitos Frúgoli *et al.* (eds.), *As cidades e seus agentes: prácticas e representações*, Belo Horizonte, Pucminas/Editora da Universidade da São Paulo, pp. 98-127.

CEFAÏ, Daniel (2007): *Pourquoi se mobilise-t'on? Les théories de l'action collective*, París, La Découverte-MAUSS.

COSTA, Xavier y ANDREOTTI, Libero (comps.) (1996): *Teoria de la deriva i altres assaijos situacionistes*, Barcelona, MACBA.

DE GIORGI, Alessandro (2006): *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*,

Madrid, Traficantes de Sueños.

DELEUZE, Gilles (1971): *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.

DELGADO, Manuel (2011): *El espacio público como ideología,* Madrid, Los Libros de la Catarata.

DEWEY (2004 [1927]): *La opinión pública y sus problemas*, Madrid, Morata.

DOMÍNGUEZ, Mario (2010): *Post-política y ciudadanismo*, Somosaguas, Federación de Estudiantes Libertarias.

ESPAI EN BLANC (2004): "La sociedad 2004: El fascismo postmoderno", en *La otra cara del Fórum de las Culturas, S.A.*, Barcelona, Bellaterra.

EXPÓSITO, Marcelo (2002): "De la desobediència civil a la desobediència política: La hipòtesi imaginativa", *Transversal*, 19, pp. 66-69.

— (2013): "La potencia de la cooperación. Diez tesis sobre el arte politizado en la nueva onda global de movimientos" (disponible en http://www.macba.cat/PDFs/pei/marcelo_errata.pdf, consultado el 12 de junio de 2013).

FREUD, 1969 [1921]: *Psicología de las masas,* Madrid, Alianza.

FRIEDMAN, J. (2003): "Los liberales del champagne y las nuevas clases peligrosas: reconfiguraciones de clase, identidad y producción cultural", en J. L. García y A. BARAÑANO (eds.), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

GARCÍA ANDÚJAR, D. (2009): "Reflexiones de cambio desde la práctica artística", en Juanli Carrión y Lorenzo Sandoval (eds.), *Infraestructuras emergentes*, Valencia, Barra Diagonal, pp. 100-103.

GARNIER, Jean-Pierre (2008): "Scénographies pour un simulacre: l'espace public réenchanté", *Espaces et sociétés*, 134 (marzo), París, pp. 67-81.

— (2012): "De la réappropiation de l'espace public au développement urbain durable: des mythes aux réalités", *Alternatives no-violentes,* 165 (octubre), pp. 8-13.

GIDDENS, Anthony (2001): *Sociología,* Madrid, Alianza.

HABERMAS, Jürgen (1981 [1962]): *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili.

— (2005 [1992]): *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta.

HARDT, Michael (2003): "Il deperimento della società civile", en Paolo Perticari, *Biopolitica minore*, Roma, Manifestolibri, pp. 33-59.

HARICH, Wolfang (1988 [1971]): *Critica de la impaciencia revolucionaria*, Barcelona, Crítica.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1968 [1821]): *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad.

HOFFMAN, Abbie (2013): *Yippie! Una pasada de revolución,* Madrid, Acuarela.

KALDOR, Mary (2005): *La sociedad civil global,* Barcelona, Tusquets.

LACLAU, Ernesto (2005): *La razón populista,* Buenos Aires, FCE.

LE BON, Gustave (1983 [1895]): *Psicología de las masas*, Madrid, Morata.

MOUFFE, Chantal (2013 [1999]): *El retorno de lo político,* Paidós, Barcelona.

— (2007): *En torno a lo político,* México D. F., FCE.

MEZZADRA, Sandro (2005): *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Madrid, Traficantes de Sueños.

NEGRI, Antonio (1993): *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoz*a, Barcelona, Anthropos.

NEGRI, Antonio y HARDT, Michael (2002): *Imperio,* Barcelona, Paidós.

— (2004): *Multitud*, Barcelona, Debate.

NIETZSCHE, Fredrich (2004 [1895]): *L'Anticrist,* Barcelona, Llibres de l'ïndex

OFFE, Claus (1992): *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Sistema.

PALIDDA, Salvatore (2009): *Razzismo democratico. La persecuzione degli stranieri in Europa*, Milán, Agenzia X.

PARK, Robert Ezra (1996 [1903]): "La masa y el público. Investigación metodológica y sociológica", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 76, pp. 361-423.

PARRAMÓN, R. (2002): "Arte, participación y espacio público", en *Actualizar la mirada. Foro, Arte y territorio. Actas encuentro*, Burgos, Ayuntamiento de Burgos, pp. 63-71.

PERÁN, Martí (2003): "Prácticas y tácticas de sociabilidad. Sobre el arte contemporáneo y las propuestas sin porvenir", en A. Puente (ed.), *Excentrici(u)dades.docs*, León, Ayuntamiento de León, pp. 89-95.

RAMÍREZ BLANCO, Julia (2014): *Utopías artísticas de revuelta. Claremont Road, Reclaim the Streets, la Ciudad del Sol,* Madrid, Cátedra.

RANCIÈRE, Jacques (2005): *Sobre políticas estéticas*, Barcelona, MACBA/Universitat Autònoma de Barcelona.

— (2011): *En malestar en la estética,* Buenos Aires, Capital intelectual.

RHEINGOLD, Howard (2004): *Multitudes inteligentes: La próxima revolución social*, Barcelona, Gedisa.

STRAUSS, Leo (2000): *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores.

SZMULEWICZ R. I. (2012): *Fuera del cubo blanco. Lecturas sobre arte público contemporáneo*, Santiago de Chile, Metales Pesados.

TAGUIEFF, Pierre-André (1995): "Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo", en J.-P. Alvite (ed.), *Racismo, antirracismo e inmigración*, San Sebastián, Gakoa, pp. 143-204.

— (1996): "De l'antiracisme médiatique au civisme républicain", en L. Bitterlin, *L'antiracisme dans tous ses débats*, París, Panoramiques-Corlet, pp. 293-303.

TARDE, Gabriel (1986 [1901]): *La opinión y la multitud*, Madrid, Taurus.

VIRNO, Paulo (2001): "Multitud et principe d'individuation", *Multitudes*, 7, París (disponible en

http://www.multitudes.net/Multitude-et-principe-d/).

— (2003): *La gramática de la multitud*, Madrid, Traficantes de sueños.

WEBER, Max (2002 [1922]): *Economía y sociedad*, México D. F., FCE.

WRIGHT MILLS, C. (1964 [1958]): "La sociedad de masas y la educación liberal", en *Poder, política, pueblo,* México D.F., FCE, pp. 277-293.

YÚDICE, G. (2003): *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global,* Barcelona, Gedisa.

ZALAMBANI, Maria (1997): "L'Art dans la production. Le débat sir le productivisme en Russie soviétique pendant les années vingt", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, LII/1 (enero-febrero), París, pp. 42-61.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. ¿QUÉ ES EL CIUDADANISMO?
CAPÍTULO 1. EL FETICHISMO DEL ESPACIO PÚBLICO
CAPÍTULO 2. SOBRE EL INMERECIDO DESCRÉDITO DE LAS MASAS
CAPÍTULO 3. EL ARTE DE LA PROTESTA
CAPÍTULO 4. EL NUEVO RACISMO COSMOPOLITA
BIBLIOGRAFÍA